فلسفة جان بول سارتر

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية
جلال حزي وشركاه

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتور/ إبراهيم مصطفى إبراهيم
الإسكندرية

فلسفة جان بول سارتر

الدكتور حبيب الشاروني
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزى وشركاه

مقدمة

هى مقدمة وهى فى الوقت عينه خاتمة · خاتمة لأن سارتر قد مات · ففى التاسعة من مساء الأربعاء ١٥ ابريل سنة ١٩٨٠ فى مستشفى بروسيه بباريس مات سارتر · وبموته أغلقت فلسفته من دونه ، وماتت عنه كل امكانيات الاضافة والتحول · بموته انقطع طريق الحرية ، الطريق الذى ارتاده ابتداء من عام ١٩٤٣ حين ظهر كتابه « الوجود والعدم » ، وظل يتابع منعطفاته حتى نهاية العقد الثامن من هذا القرن ، دون أن يمضى فى أى منعطف الى نهايته · لقد صرح سارتر فى أخريات حياته بأنه « كتب بالضبط عكس ما كان يريد أن يكتب » · ولم يكن هذا التصريح سوى تعبير عن رفضه الارتباط بأى من مواقفه السابقة · انه تعبير عن مقولة « اللاشاة » التى تعطينا التركيب الأنطولوجي للانسان ، والتى تتيح له أن يشتق لنفسه دائما اتجاهات جديدة · ولكن هذه الاتجاهات الجديدة كانت دائما عند سارتر فى نطاق الطريق عينه ـ طريق الحرية ·

هكذا بقيت دائما مشاريع سارتر مشاريع غير مكتملة لا تريد أن تمضى الى النهاية ، لأن النهاية من حيث هى كذلك تحيل ما يسبقها الى كل منغلق ·

وقد رفض سارتر هذا الانغلاق فى كل صوره : رفضه حين بدأ فلسفته بأن جعل الكوجيتو الديكارتى ينفتح على العالم · فبعد أن كان الوعى عند ديكارت وعيا فحسب أصبح عند سارتر وعيا بالعالم ؛ وعيا بكل ما فى العالم الى حد « الغثيان » · ورفض سارتر الانغلاق فى اى حزب سياسى حتى فى أكثر أوقاته تعاطفا مع اتجاه أو آخر ·

واذا كان ثمة سؤال تقليدى يتحتم طرحه فى أعقاب موت سارتر وهو السؤال عن فلسفته ومكانتها بين المذاهب الكبرى التى يحفل بها تاريخ الفلسفة ، فان الاجابة على هذا السؤال قد أصبحت تباين ما لاح لنا منذ سنوات بعيدة · ذلك أن مذهب سارتر ـ بعد كل هذه المنعطفات ـ

يعود الى التقليد الفلسفى الأصيل حين نجد فى ثناياه عين التساؤلات الكلاسيكية التى أثارتها الفلسفة الدائمة الأبدية فى تاريخها الطويل ٠ فنظريات الادراك الحسى والخيال والانفعال ومسائل الوجود والوعى والحرية ومشكلة الفعل الانسانى وقيمته الخلقية ، كل هذه بأسئلتها وحلولها تجعل فلسفة سارتر حقيقة باسم الفلسفة الدائمة ٠

واذا كانت هذه الفلسفة قد بدت لنا فى بعض الأحيان فلسفة أزمة سوف تنقضى بانقضائها فما كان ذلك الا لما شهدته أوروبا فى النصف الثانى من هذا القرن من تحول عميق شمل كل أسباب الحياة ، حتى بدا سارتر فى بعض الأوقات وكأنه ينتسب الى عصر معين انقضت كل معطياته ٠

ولكن التأمل فيما اتجه اليه البحث الفلسفى بعد سارتر من مسائل وموضوعات يكشف لنا على الفور عن تأثير فلسفة سارتر واسهامها فى تطور الفكر الأوربى ، وهو التأثير والاسهام الذى يضع سارتر ، كما وضع من قبل سقراط وديكارت ، بين أصحاب الفلسفة الأبدية ٠ لقد تحول الاهتمام الى اللاوعى ، وكان من قبل ينصب على الوعى ٠ كذلك اتجه التساؤل نحو العلامة والرمز ، وكان من قبل يتناول المعنى والدلالة ٠ وبعبارة أخرى عمد الفلاسفة الى اغفال النظر عن الظاهرة وبحثوا فى علة الظاهرة : أى فى تلك البنيات structures اللامرئية التى تحدث ما يظهر على السطح من وعى ومعنى ٠ فلم يكن اذن هذا الاتجاه الذى اتخذ اسم البنيوية structuralisme - سواء عند ليفى ستروس أم عند التوسير أم عند فوكو - سوى محاولة لاقامة مذاهب فلسفية يشيدها أصحابها فى مقابل فلسفة سارتر ٠

والتأمل كذلك فى التيارات المعاصرة يتبين فى جلاء أن تيار معارضة الطب العقلى كما يتمثل عند كل من دافيد كوبر David cooper ورونالد لينج R. Laing يأخذ معظم تصوراته من فلسفة سارتر وليس من كتابات فرويد ٠ وبالمثل اذا نظرنا فى الاتجاهات الثورية التى تتمثل فى رفض الاوضاع الاجتماعية والتمرد عليها وجدنا أنها تعود الى سارتر وانتشار أفكاره وليس الى ماركس ودعوته الثورية :

ان سارتر يصبح بهـذا فيلسوف المستقبل ، وهـــذه لا شك ميزة الفلســفة الأبدية التى من شأنهـا أن تتجدد مـع كل عصر ومـع كل تأويـل ٠

فاذا كانت فلسفة سارتر قـد أغلقت من دونه بعـد أن مـات ، فانهـا فى الوقت عينه قـد دخلت بين الفلسفات الدائمة فى تاريخ الفلسفة لتتجـدد مع كل دراسـة ، فان دارس الفلســفة فيلسوف أيضـا ٠

بقيت كلمة أريـد أن أقول فيهـا ان هـذه الدراسـة عن فلسفة سارتر كانت فى أول الأمر مشروعـا قديمـا لتحرير رسالة لاجازة الماجستير فى الآداب من قسـم الفلسفة بجامعـة الاسكندرية ٠ وقـد أخذت منى هـــذه الدراسـة سنوات طويلة عكفت فيهـا على متابعـة انتـاج سارتـر وعلى اعداد هـــذه الدراسة ٠

ولكن مصر فى هـذه السنوات كان قـد سقط عنهـا النظـام الملكى ، وتولى الحكم فيهـا مجموعة من ضباط الجيش معظمهم برتبة « بكباشى » ٠ ولـم يمض وقت طويـل حتى استوزر هؤلاء الضباط أنفســهم فى وزارات الدولة المختلفة ، وتولى وزارة المعـارف وقتئذ وشئون الجامعات ضـابط شـاب صغير السـن ٠

وقـد ورد فى هـذه الدراسـة نص مقتبس عن سارتر يصف فيـه طبيبا فرنسيا عمـل فى الجيش برتبة بكباشى اثنـاء حـرب ١٩١٤ وهو النص المذكور فى الهامش ٢٢ من المقالة الخامسـة فى الفصـل الأول ٠

عندما اطلع عميد الكلية على هذا النص ألغى تسجيل الرسـالة برمتها ٠ هكـذا كان على صاحب البحث أن يودع مسوداته فى أدراج مكتبه ، وأن يســقط من عمـره هـذه السـنوات ، وأن يستأنف الدراسـة مـع فلاسـفة آخرين ٠

وانقضت عشرون سنة ، واعير صاحب البحث من جامعة الاسكندرية الى جامعة فاس بالملكة المغربية ٠ عندئذ أخرج المسودات من مكتبه وعكف عليها يعيد صياغتها ويحذف منها ويضيف اليها ٠ كانت رؤية الباحث خلال هذه السنوات الطويلـة ، قد تغيرت الى حد بعيد ، وكـان جـان

بول سارتر قد مضى الى أبعاد أخرى فى تطوره الفلسفى وفى اتجاهاته الجديدة . فكان على الباحث أن يعيد النظر فى ضوء كل هذه التحولات وأن يستأنف العمل طيلة عامين دراسيين ليخرج فى نهايتهما هذا الكتاب يهديه الى أبنائه طلاب قسم الفلسفة بجامعة فاس بالمغرب وجامعة الاسكندرية بمصر .

* * *

الفصل الأول

نحو الوجـود والحرية والعمل

أولا : من الماهية الى الوجود

عندما إتجه الفكر الانسانى فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد الى الوجود الخارجى طالبا حقيقته ملحـا على تفسيره استوقفته ظـاهرة التغير : فاتجهت المدرسة الملطية الى البحث عن مادة أولى هى محل التغيرات، ورأت المدرسة الايلية أن فكرة التغير متناقضة ، فقالت بالوجود الثابت • ثـم جـاء أفلاطون فى القـرن الرابع قبـل الميلاد مستوعبا جميـع الأفكـار والمذاهب السـابقة وموفقا بينها ، ورأى أن وراء التغير صـورا كلية ثابتة هى المثل • لذلك هو يفرق بين عالمين هما العـالم المحسوس والعـالم المعقول • الأول هـو عـالم الظـواهر الناقصـة أو هو عـالم الأشـباح ، فيه المحسوسات نعرفها بالحواس ، ولكنا نعرف أيضا أنها ناقصـة أى تتفاوت فى تحقيق الماهية وأنها متبدلة أى تتغير من حال الى حال وأنهـا حادثة أى تكون وتفسـد • فثمة اذن عالم آخـر هو عالم المثل أو هـو عالم الحقائق الأبدية ، وفى هـذا العالم تتحقق الماهيـات موضوع العـلم الصحيح • هذا العالم المعقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، فلا تتعين الأجسـام فى العـالم المحسوس الا بمقدار مشاركتهـا فى مثال من هـذه المثل وتشبهها به وحصولهـا على شىء من كماله • فالتعين أى التحـول من عـالم الماهيـات الى العالم المحسوس فيه سقوط وانحطاط • وقـد تأدى افلاطون الى هـذه النظرية (١) ابتداء من النظـر فى العـالم المحسوس وذاهبـا ، حسب المنهج الجدلى الصـاعد ، الى العالم المعقول •

---

(١) الجمهورية La République المقالة السابعة ص ٥١٥ ــ ٥٤١ ومحاورة فيدون phédon الصفحات ٦٥ ــ ٦٦ ، ٧٤ ــ ٧٥ ، ٧٨ ــ ٧٩ ، ١٠٠ ــ ١٠٢ ومحاورة بار منيدس Parménides ص ١٣٠ ــ ص ١٣٣ (ترجمة فرنسية بقلم E. Chambry & R. Baccou طبع Librairie Garnier Frères, Paris

هذه المثل هي مبادئ الوجود والمعرفة والأخلاق ، فوجود الأشياء لا يكون الا بمقدار مشاركتها في ماهيات العالم المعقول اذ منه تشتق جميع الكائنات وجودها • وهذا يعني أن وجود الأشياء يفترض وجودا ثانيا سابقا هو وجود المثال أي الماهية الثابتة ، فالماهية سابقة على الوجود المحسوس • ومعرفتنا بالأشياء راجعة الى أننا حاصلون على معرفة المثل ، فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، لأن العلم لا يكون بالنسبي أو الجزئي أو المتغير ، وانما بالمطلق الكلي الثابت • وليس الجزئي المحسوس الا مناسبة للنفس تتذكر فيها الكلي الثابت ، لأن النفس كانت تعيش من قبل في عالم المثل • وهذا أيضا يعني أن المثل سابقة على الوجود المحسوس • وبما أن المثل هي الماهيات فالمعرفة تقضي أن تكون الماهيات سابقة على الوجود المحسوس • والحياة وفق منهج أخلاقي تقتضي اتباع النموذج الانساني الكامل ، أي تقتضي اتباع مثال الانسان • وهذا يقضي بأن يكون لمثال الانسان وجود مستقل عن الأفراد التي تشارك فيه وسابق عليها ، فماهية الانسان سابقة على وجوده في العالم المحسوس •

نظرية المثل اذن باعتبارها أساسا للوجود والعلم والأخلاق تفترض أن تكون الماهية سابقة على الوجود العيني المتحقق • فالأولية في هذه النظرية هي اذن للماهية ، وهذه الماهية توجد ، كما رأينا عند أفلاطون ، في عالم سرمدي هو عالم المثل • وقد ظلت هذه النظرية مؤثرة على التفكير الفلسفي بما تقيمه من فرق بين الجزئي والكلي ، والمحسوس والمعقول ، حتى القرن التاسع عشر الميلادي ، وذلك لنفس الاعتبارات العلمية والأخلاقية •

والى جانب هذا الاتجاه الفلسفي الصادر عن أفلاطون ، والذي يجعل الماهية سابقة على الوجود ، تصدر كذلك عن أرسطوطاليس في القرن الرابع قبل الميلاد فلسفة ماهوية • وبناء على هذه الفلسفة الأرسطية ليست المعقولات قائمة بأنفسها ، كما ذهب الى ذلك أفلاطون ، وانما هي حالة في المادة ، قائمة فيها • وليست المادة متشبهة بالمعقولات ، أو مشاركة فيها من بعيد وبالعرض ، وانما هي متقومة

بها . فالوجود الطبيعى موجود حقيقى تتلازم فيه الصورة والمادة (٢) . وقد وضع أرسطو هذين المبدأين ليفسر أولا الأجسام الطبيعية وتغيراتها وثانيا امكان المعرفة والعلم وليضع بالتالى مبادىء للأخلاق .

أما تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتهما فيتبين من النظر فى التغير . فالتغير يفترض أولا مادة يطرأ عليها التغير أى مادة غير معينة أصلا وهذه هى الهيولى ، وثانيا ما يقوم هذه المادة فى ماهية معينة أى ما يعين الهيولى فى جسم طبيعى وهذه هى الصورة . وبعبارة أخرى يتتضى التغير شيئين ، شيئا يتغير هو الهيولى وشيئا يغير هو الصورة . فالمادة والصورة مبدآن متلازمان فى الوجود الطبيعى ولا ينفصلان الا بفعل الفكر ، فالفكر هو الذى يفرق فى الجسم الطبيعى بين الهيولى والصورة ، وذلك بأن يجرد الصورة من المادة ، فالصورة هى الجزء المعقول أو الماهية بعد تجريدها من المادة .

وهنا نعود للنظر فى ناحية امكان المعرفة والعلم . فالعلم عند أرسطو لا يتعلق بالمحسوس لأن المحسوس متغير وموضوع العلم يلزم أن يكون ثابتا . لذلك يجعل أرسطو موضوع العلم معرفة العلل والمبادىء والأصول ، ولكن هذه ليست مفارقة للموجودات أو متحققة بذاتها وانما يحصل عليها العقل بالتجريد بعد ملاحظة الموجودات الحقيقية واستخراج الضرورى والعام منها . فالمعرفة ليست معرفة الكائنات الموجودة بل معرفة الماهيات العامة والقوانين الضرورية أى معرفة الصور ، والصور هى الماهية بعد تجريدها من المادة .

كذلك الحياة وفق منهج أخلاقى هى أن نعيش وفقا لطبيعة الانسان أى وفقا للماهية الانسانية . فالقول بالماهية اذن ضرورى لاقامة الأخلاق . وليس للماهية الانسانية وجود مستقل وانما يستطيع العقل أن يجردها بالنظر الى الأفراد المختلفين .

---

(٢) اعتمدنا فى بيان نظرية المادة والصورة عند أرسطو على المقالة الأولى من كتاب السماع الطبيعى physica وعلى المقالة السابعة والمقالة الثامنة من كتاب ما بعد الطبيعة metaphysica (ترجمة انجليزية تحت اشرافة W. D. Ross طبع ... Oxford, 1928.

أرسطو اذن يختلف عن أفلاطون من حيث ان أفلاطون يقيم الماهيات فى عالم المثل فيجعلها مفارقة عن المحسوس وسابقة عليه بينما أرسطو قد أنزل هذه المثل من السماء الى الأرض ووضعها فى مبادىء تؤسس الموجودات الحقيقية ، وسماها صورة أو طبيعة • فهى اذن حالة فى الموجودات الطبيعية ولا تقوم بذاتها • وهذا يعنى مباشرة عدم اعطاء أى أسبقية زمنية للصورة أو للهيولى ، أعنى أى أسبقية زمنية فى وجود الصورة أو الهيولى ، فليست الماهية سابقة على الوجود المادى كما هو الأمر فى فلسفة أفلاطون • وليس الوجود المادى سابقا على الماهية •

وهنا نعود الى تمييز مهم عند أرسطو هو التمييز بين القوة والفعل (٣) • فبمقتضى هذا التمييز ينقسم الوجود الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل : القوة تعنى قدرة الشىء على أن يتغير أو على أن يحدث التغير • وتحقق أو تعين هذه القوة هو ما يسمى فعلا ، فالفعل هو تعين ما بالقوة ، أى أنه الوجود العينى المتحقق الآن • فبذرة النبات مثلا حاصلة على قوة احداث الشجرة ، وهى من ثم نبات بالقوة تصير نباتا بالفعل متى تهيأت لها الظروف الملائمة للانبات والنمو • وبما أن الشىء لا يخرج من القوة الى الفعل الا بتأثير شىء بالفعل فان هذا يعنى أن الفعل سابق على القوة بالاطلاق (٤) •

فاذا طابقنا بين مسألة القوة والفعل وبين نظرية الهيولى والصورة أتيح لنا أن نلمح أولية منطقية للصورة على الهيولى : وتفصيل ذلك كالآتى : لما كانت الهيولى موضوعا غير معين فى نفسه ، أى امكانية أو قوة صرفة لا تدرك فى ذاتها ولا تتحقق وحدها ، فان أرسطو يجعلها فى مرتبة الوجود بالقوة بمعنى أنها مجرد امكانية للوجود • أما الصورة فبما أنها ما يسمح للهيولى بالوجود ، أى ما يعين القوة ويخرجها الى وجود بالفعل فان أرسطو يجعلها فى مرتبة الوجود بالفعل • وبما أن الوجود بالفعل سابق — منطقيا وزمنيا — على الوجود بالقوة فان

---

(٣) اعتمدنا فى بيان مسألة القوة والفعل على المقالة التاسعة من كتاب ما بعد الطبيعة •

(٤) ما بعد الطبيعة — المقالة التاسعة ف ٨ •

أرسطو بهـذا المعنى يعطى للماهية او للصورة أوليـة على الهيولى • هـذه الأولية هى أولية منطقيـة وأنطولوجيـة ، وذلـك لأن الهيولى والصـورة يوجدان من حيث التحقق العينى فى الوجـود متلازمين بصفة دائمة • خلاصـة الأمر اذن هى أن هنـاك أولية منطقية وزمنية للوجود بالفعل على الوجود بالقوة ، وهنـاك أوليـة منطقية وأنطولوجية للصورة على المادة (٥) •

نستطيع اذن أن نقرر أن مسألة النسبة بين الوجود والماهية قـد وضعت فى الفلسـفة وضعـا صريحـا ابتداء من الفيلسوفين اليونانيين أفلاطـون وارسطو • ولكن هـذه المسـألة عينهـا قـد تقدمت بعـد ذلـك مـدى فسيحا بفضـل كثير من الفلاسـفة الآخذين عن أفلاطون وأرسـطو •

فالى مثل هذا الاتجاه الأفلاطونى ذهب كذلك القديس أوغسطين (٦) فى نهاية النصف الثانى من القـرن الرابـع وفى النصف الأول من القـرن الخـامس الميـلادى • الا أن القديس أوغسـطين يجمع المثـل الأفلاطونية أو العـالم المعقـول فى العقـل الالهى • وكمـا أن المثـل عنـد أفلاطون هى أسـاس الوجود والمعرفة والأخـلاق كذلك كلمة الله عند القديس أوغسطين هى أسـاس الوجـود والمعرفـة والأخلاق : فكل ما يوجـد لا يوجـد الا بمشاركته فى أفكـار الكلمة الالهية ، والكلمة هى النور الذى يشيع فى نفوسـنا فيهدينا الى معرفـة الحق والجمال والى اتباع الخير • ففى الكلمـة نـرى مثـال الفضـائل يهدينـا اليهـا صـوت الضمير الـذى هو حقـا صوت اللـه • ورغم تأثـر الأوغسطينية بالأفلاطونيـة الا أن ثمـة فارقـا أسـاسـيا

---

(٥) يذهب الأستاذ يوسف كرم فى كتابه « العقل والوجود » الى أن التمييز بين الماهية والوجود فى فلسفة أرسطو لا يعدو الوجهة المنطقية من حيث اننا ندرك ماهية الشىء دون حاجة الى ادراك وجوده بالفعـل ومن حيث أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يتقدم على تعريف الموضوع أى على العلم بماهيته • أمـا بصدد الآلهة محركى الأفـلاك وكذلـك بصدد الموجودات الطبيعية ـ موضوع بحثنـا ـ فلا تمايز فيهـا بين ماهية ووجود • (يوسـف كرم : العقـل والوجود (طبع دار المعارف بالقـاهرة سنة ١٩٥٦) ص ١٦٢ ـ ١٦٤ •

(٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (القاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٩ ـ ٥٠ •

يقوم بينهمـــا ، فبينما تقوم المثل عند أفلاطون بأنفســـها وتؤلف عـــالما مســـتقلا تظل الماهيات عند أوغسطين بعكس ذلك صورا وأفكارا الهية • وبينمـا تؤلف كائنـات هـذا العـالم عند أفلاطـون عالمـا من الأشـــباح والظلال فهى تبقى عند أوغسطين كائنات حقيقية •

ومن ذلك يلوح لنا أن فى الأوغســـطينية جوانب متعددة بحيث يمكـن أن نقيـم منهـا فلسفة ماهوية وفلسفة وجودية • فهى فلسفة ماهوية من حيث ان كل موجـــود فى العـــالم يشـــارك فى الماهـــيات ويصدر عنهـــا ويقاس بهـا ومن حيث ان الادراك ولا سيمـا ادراك الطبيعـــة الانسانيـــة هو ادراك الماهيـــة والجوهـــر • وهى فلسفة وجوديـــة من حيث ان كائنـــات هـذا العالـم هى كائنـات حقيقية موجودة •

هذه الفلســـفة اللاهوتية الأوغسطينية ظلت مسيطرة على المسـيحية الغربيـة حتى القرن الخـــامس عشر الميلادى ، لاسـيما عنـد القديس بونافنتورا (٧) فى القرن الثالث عشر ، وبصفة خاصـة فيمـا يذهب اليه هـذا الفيلسـوف من أن الحقيقـة والضرورة يجب أن تقوما علـى مـا للأشـــياء من ضرورة قائمـة فى الله الذى هـو نموذجهـا ، وأن العقـل الانسانى متصـل بالحقيقـة الدائمـة أى بالخير بالذات ، وأن ادراك الناقص قـائم على ادراك الكـامل •

ذلـك اذن هو الاتجاه الفلسفى اللاهوتى كمـا يتمثل بصفة خاصـة عند القديس أوغســطين • نـرى فيه الفلســـفة الأفلاطـونية وقد انتهت الى نظريـة الخلق المسيحية وامتزجت بهـــا ، ولكنهـا ظلت كذلـك فلسفة ماهية تضع الماهية سـابقة على الوجود • وكما تأثر المفكرون المسيحيون بالفلســـفة اليونانيـة وبما عرفوه عن المسـيحية من أن الله خالق الأشـياء ، كذلك تأثر المفكـــرون الاســـلاميون بالفلســـفة اليونانية وبما عـــرفوه عن الاسلام من أن الله هو الخالق القيوم • ومن هنا شارك الاســـلاميون فى مسألة النسبة بين الماهيـة والوجود ، وكان أبرزهم فى ذلـــك ابن سـينا

---

(٧) يوسف كرم : تاريخ الفلســـفة الأوربيـة فى العصر الوسيط (القـاهرة سنة ١٩٤٦) ص ١٤٣ ـ ١٤٧ •

فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى وابن رشد فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى ·

أما ابن سينا فقد ذهب أولا الى أن الوجود اما واجب الوجود وجوده عين ماهيته واما ممكن الوجود وجوده من غيره (٨) · ثم هو يميز بعد ذلك — بصدد الممكنات فى الوجود — بين الماهية والوجود · ويرى أنه من المستحيل أن نستخرج معنى الوجود من تصور الماهية · نعم قد نضع ماهية ما ونستخرج منها بواسطة التحليل العقلى أو المنطقى ما يمكن استخراجه من الصفات ، ولكن لا يجوز اطلاقا أن نستخرج منها — كما يفعل ديكارت مثلا فى برهانه الوجودى على وجود الله — صفة الوجود · يقول ابن سينا : « ··· لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشىء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ··· » (٩) ، فوجود الممكن سواء أكان وجودا حقيقيا واقعيا أم وجودا ذهنيا صرفا هو مجرد عرض للماهية · وقد تتقوم الماهية فى الذهن دون أن تعلق بوجود الشىء فى الأعيان (١٠) ·

ابن سينا اذن يفرق بين الماهية والوجود ويذهب الى أن الوجود فى الموجود الممكن عرض لاحق للماهية · ففلسفة ابن سينا تظل فى نطاق المذاهب اليونانية فلسفة ماهية ·

أما ابن رشد فقد ذهب الى أن الوجود ليس عرضا لاحقا للماهية ، وانما هو الماهية بعينها (١١) · فابن رشد يوحد بين الوجود والماهية · الا أن هذا التوحيد بين الوجود والماهية لا ينسحب فى فلسفة ابن رشد على جميع مراتب الوجود : فالذات الالهية ، التى هى الصورة الأولى للعالم،

---

(٨) النجاة لابن سينا — طبعة القاهرة (محى الدين صبرى الكردى) سنة ١٩٣٨ م (القسم الثالث — فى الحكمة الالهية ص ٢٢٤ — ٢٢٢) والاشارات والتنبيهات (شرحا الاشارات للخواجة نصير الدين الطوسى وللامام فخر الدين الرازى) · المطبعة الخيرية بالقاهرة — الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ (القسم الالهى — النمط الرابع ص ١٩٤) ·

(٩) الاشارات والتنبيهات (القسم الالهى — النمط الرابع ص ٢٠٠) ·

(١٠) الاشارات والتنبيهات (القسم الالهى — النمط الرابع ص ١٩٣)

(١١) ابن رشد — تهافت التهافت (طبعة القاهرة) ص ١٧٢ و ص ٣٣١ ·

الوجود فيهـا ليس زائدا على الذات • انها جوهر مفـارق للمادة وموجود بذاته أزلا أبدا ، فلا تمايز فيـه بين ماهيته ووجوده • وكذلـك عقـول الأفلاك على اختـلاف مراتبهـا ، فهى موجودات عقلية مفارقـة أزلية لا تمايز فيها بين ماهياتهـا ووجودها • أمـا العـالم فيبدو أن فيـه تمـايـزا بـين الوجود والماهية • حقيقة أن العـالم فى فلسـفة ابن رشـد قديـم لـم يخلق من العـدم :: الا أن هـذا القـدم هو من جهـة الزمـان فحسـب • فاذا نظرنا الى العـالم من جهة الله كان حادثا مخلوقا ، وهو حـدوث تم منـذ الأزل • وبنـاء على ذلـك هنـاك تسـاوق بين الوجـود والماهية فى العـالم من جهـة الزمان • أمـا من جهـة الله فالوجود حدث لاحق على الماهية •

وفلسفة ابن رشـد ـ رغم ما تحاوله من التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين ـ تظـل وثيقـة الصـلة بالفلسفة الأرسطوطالية وفى نطـاق مباحثها واتجاهاتهـا الأسـاسـية • والفلسـفة عنـد ابن رشـد ليست شيئا أكثـر من النظـر فى الموجودات واعتبارهـا من جهـة دلالتهـا على الصانع ، « فان الموجودات انمـا تدل على الصانع لمعرفـة صنعتهـا وانه كلمـا كانت المعرفـة بصنعتهـا أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (١٢) • فليسـت اذن الفلسفة الرشدية فلسفة وجود تنظـر فى الموجودات من حيث هى كذلـك ، وانمـا هى فلسـفة ماهية تنظـر فى الموجودات من حيث دلالتها على ماهيتهـا وصانعهـا •

هكذا تقدمت مسألة النسبة بين الماهية والوجود بمشاركة الفلاسفة الاسلاميين ، وظلت الفلسفة عند كل من ابن سينا وابن رشد فلسفة ماهية • وفى أوائل القرن الثالث عشر اتيح لهذه المشاركة أن تنتقل الى العالم الغربى ، وأن يطلع عليهـا اللاهوتيون ، وأن يتناولوها بالبحث والتمحيص ، فكـان القـديس توماس الأكوينى (١٣) أكبر اللاهوتيين تأثـرا بابن سـينا وبابن رشـد • لا سيمـا فى مسألة النسبة بين الوجود والماهية • فهو يقرر

---

(١٢) فصل المقال ـ فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـال • (فلسفة ابن رشـد ـ طبع القاهرة ـ المكتبة المحمودية) ص ٢ •

(١٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ١٦٩ ـ ص ٢٠٥ •

ابن سينا فى أن هناك تمايزا حقيقيا بين الماهية والوجود فى المخلوقات ، وأن لا تغاير بين الماهية والوجود فى الله • ويقر ابن رشد فى اعتبار الوجود العالى خارجا عن الماهية لا عرضا لها • والواقع أن القديس توماس الأكوينى قد تأثر أولا وقبل كل شىء بالفلسفة الأرسطية فى ترجمات دقيقة وجديدة عنى هو بالحصول عليها ، بحيث أصبحت الفلسفة الأرسطية عنده قواما للفلسفة اللاهوتية فى العالم المسيحى • وهو يستبقى فلسفة أرسطو فى جملتها مقتصرا على تعديل ما يتناقض منها مع الوحى المسيحى • وبناء على هذه الفلسفة التوماوية تقوم الماهية فى الموجودات الفردية أى الكائنات المحسوسة ، والعقل قادر على تجريدها من المادة ومن صفاتها المحسوسة التى تعينها فى فرديات جزئية ، ومن ثمة يبقى فى العقل ما هو كلى وشامل •

والتوماوية كذلك لها جوانب متعددة بحيث يمكن أن نقيم منها فلسفة وجودية وفلسفة ماهوية • فهى فلسفة وجودية من حيث أنها تؤلف الصور والماهيات ابتداء من الموجودات الفردية ، وهذه الموجودات تقوم بناء على وجود الله الخالق ، ومن حيث ان العلم يقصد الى معرفة الكائن الموجود لا الماهيات بعيدة عن تحققها العينى • فالأولوية هنا للوجود كما هو الأمر تماما عند أرسطو • وهى فلسفة ماهوية من حيث ان الصور والماهيات كانت من قبل فى الله ، ومن حيث اننا نستخرج المعرفة العلمية من الواقع العارض بما يحمل من عناصر الضرورة والكلية ، فالأولية هنا للماهية • وبناء على هذا الاعتبار تقوم الأخلاق على تحقيق الانسان للماهية الانسانية فى الواقع ، وهى منبثقة أصلا من العقل الالهى • فهذه الفلسفة اذن قاصرة على تحليل الماهيات ، فهى تصورية ماهوية •

هذه الفلسفة الماهوية — التى رأيناها فى العالم اليونانى القديم وعند فلاسفة العصر الوسيط فى أوربا وعند مفكرى الاسلام فى الشرق وعلماء اللاهوت فى الغرب — ظلت تفترض عند فلاسفة القرن السابع عشر وجود اله خالق يتخذ من أفكاره نماذج لما يخلق • وقد تمثلت هذه الفلسفة الماهوية بأقوى صورها عند الفيلسوف الألمانى ليبنتز Leibniz • فليبنتز هو الممثل الحقيقى للفلسفة الماهوية فى القرن السابع عشر • ان الله

عند ليبنتز ليس هو أصل الموجودات فحسب ، وانما هو أيضا أصل الماهيات • والماهيات ، سواء أكانت ماهيات الأنواع والأجناس أم ماهيات الأفراد ، هي الممكنات أى الأفكار التى هى موجودة منذ الأزل فى الفكر الالهى • بعضها يتحقق فعلا فى هذا العالم ويصبح حقيقة واقعية ، وهى الممكنات التى تعتبر الأحسن فى أفضل العوالم ، وبعضها لا يوجد فعلا فى هذا العالم ويظل فى أصله الميتافيزيقى مجرد امكان موجود فى فكر الله • « ان عقل الله هو منطقة الحقائق الأزلية ، أعنى الأفكار التى تتعلق بها هذه الحقائق • وبدون الله لم يعد هناك شىء حقيقى فى الممكنات أو شىء موجود أو حتى شىء ممكن » (١٤) • فالماهيات اذن متقدمة وسابقة على تحققها أو وجودها فى هذا العالم • الا أن سبق الماهية لا ينسحب فى فلسفة ليبنتز على الله نفسه • لان الله عند ليبنتز موجود بموجب ماهيته ، فالماهية والوجود شىء واحد فيه •

هذه الفلسفة التى ترى أن الماهيات قائمة أصلا فى عقل الله هى الفلسفة التى سادت عند الفلاسفة فى القرن السابع عشر • أما فلاسفة القرن الثامن عشر ، وبصفة أخص ديدرو Diderot وفولتير Voltaire فقد تميزت فلسفتهم بنقد العقل والدين وبالتردد فى الاعتراف بوجود الله • وهم حين يشكون فى وجود الله أو ينكرونه صراحة يبدلون به الماهية أو الطبيعة الانسانية • وبناء على هذا المفهوم أو ذاك يصبح كل انسان تحقيقا خاصا لصورته فى ذهن الله أو لصورة كونية هى ماهية الانسان ، وبالتالى يتعين وجود الانسان بناء على ماهيته ويصبح سلوكه محددا بمقتضى هذه الماهية • لذلك نظر الوجوديون وخاصة سارتر الى فلسفات الماهية على أنها فلسفات جبرية تحتم سلوك الانسان بناء على صورته فى ذهن الله أو ماهيته الانسانية • ولهذا السبب يرفض سارتر هذه النظرية فى صورها المتعددة (١٥) • فلا يوجد ثمة اله ولا توجد بالتالى طبيعة انسانية • والانسان يأتى الى الوجود لا كموضوع فى مكان وزمان بل كنشاط مستمر للحرية • وبناء على ذلك

---

(١٤) فقرة (٤٣) من كتاب « المونادلوجيا »

(١٥) Jean - Paul Sartre : L'Existentialisme est un humanisme. p. 19 & 20

تصرح الوجودية الملحدة التى يمثلهـا سارتر بأنه حتى فى حالة عـدم وجود لله خالق هناك كائن واحـد على الأقـل وجوده سـابق على ماهيته ، كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأى فكرة · وهـذا الكائن هو الانسـان أو كمـا يقول هيدجـر هو الواقـع الانسـانى · ومعنى ذلـك أن الانسـان يوجـد قبل كل شىء وأنه يلقى ذاته ويبرز الى العالـم ثـم يعرف بعـد ذلك (١٦) ·

الفلسفة الوجودية اذن هى فلسفة الوجود · وفى هـذا يتفق معظم الفلاسـفة الوجوديين ، ولكنهم يختلفون بعـد ذلـك فى وجهـات متعددة ، وهـذا الاختلاف هو ما يشكل أول الصعوبات التى تعترض كل محاولة لتنـاول « الفلسـفات الوجودية » على نحو ما تتناول المدارس الفلسـفية · ولعل محاولتنـا لعمـل تقسـيمات مبدئيـة منظمـة بين المدارس الوجوديـة تتيح لنـا ـ الى حـد مـا ـ أن نتغلب على هـذه الصـعوبة ، وأن نكشف فى نفس الوقت عن هـذا الاختلاف والتنوع والتعارض ·

التقسـيم الأول هو تقسـيم الفلسفات الوجودية الى اتجاهين : اتجـاه الوجوديـة المؤمنـة التى تبدأ بتأملات كيركجارد الدينية وتضع الانسـان فى علاقـة مباشرة مع الله كمـا يفعـل كيركجارد وياسبرز ومارسيل · واتجاه الوجودية الملحدة التى تبدأ باعـلان نيتشه عن موت اللـه وتتـرك الانسـان وحيدا مهجورا كمـا يفعل نيتشه وهيدجر وسارتر ·

وبالاضـافة الى هـذا التقسـيم نستطيـع أن نقيم تقسـيما ثانيـا يميز بين اتجاه وجودى متأثـر بالدين سواء أكان متأثرا بالايمـان مثـل كيركجارد ومارسـيل أم بالالحـاد مثل ألبير كامو وجورج باتاى ، واتجاه وجودى آخـر بمعزل عن الدين مثـل فلسـفة ميرلو بونتى ·

التقسـيم الثالث هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى اتجاهين : اتجاه يقتصر على تحليل التجربة الانسانية ـ على نحو ما يفعل بصفة خاصـة كيركجارد ـ دون أن يحاول الخروج من الوجود الانسانى كواقعة زمانية الى مطلق الوجـود · فبمقتضى هـذا الاتجاه لا تعنى الفلسـفة ولا ينبغى

(١٦) J.-P. Sartre :L'Existentialisme est un humanisme, p. 21.

أن تعنى اقامة مذهب فى الوجود لأن المذهب شىء جامد ميت ، وانما ينبغى أن تكون مهمة الفلسفة مجرد تحليل الوجود • وتحليل الوجود يعنى النظر الى ما فيه من أمور فردية وشخصية •

الاتجاه الثانى هو اتجاه الفلسفة نحو اقامة أنطولوجيا أو علم الوجود بما هو وجود كما يفعل بصفة خاصة كل من هيدجر وسارتر • وبمقتضى هذا الاتجاه لا تقتصر الفلسفة على تحليل الوجود ، وانما تتخذ من هذا التحليل سبيلا الى بلوغ المطلق أى بلوغ الكائن l'être فالاشكال الأساسى والوحيد للفلسفة عند هيدجر — هو اشكال الكائن l'être •

التقسيم الرابع هو تقسيم الفلسفات الوجودية الى فلسفات تؤكد أولية الوجود مع حذف الماهيات والطبائع كما يفعل سارتر ، وفلسفات تؤكد أولية الوجود مع انقاذ الماهيات والطبائع ، فتوفق بذلك بين فلسفة الوجود وفلسفة الماهية كما يفعل لويس لافيل وجورج جوسدورف • أما هيدجر فلا ينكر الماهية ، وانما يقبل ماهية ديناميه ، اذ يرى أن ماهية الانسان هى وجوده ، وبمعنى أدق وجوده خارج ذاته أى وجوده — فى — العالم • ولذلك فهيدجر لا يقبل عبارة سارتر بأن الوجود سابق على الماهية باعتبار أن هذه الكلمات تحتفظ عند سارتر بمعانيها التقليدية ، بينما الوجود يعنى عند هيدجر الوجود — فى — العالم ، أى الوجود — خارج — ذاته وليس مجرد الواقع التجريبى •

ونحن قد انتهينا — رغم هذه التقسيمات — الى أن الفلسفة الوجودية بصفة عامة هى فلسفة الوجود وليست فلسفة الماهية • فاذا كانت التقسيمات السابقة تشير الى ما بين الفلاسفة الوجوديين من فوارق ، فان ما يجمع هؤلاء الفلاسفة تحت اسم « الفلسفة الوجودية » هو اهتمامهم — على نحو أو آخر — بمسألة الوجود ، واعتبارهم البحث الوجودى مقدما على أى بحث فلسفى آخر •

ثانيا : من العقلية الى اللاعقلية

الفلسفة الوجودية تعارض الفلسفات التقليدية بوضعها الوجود قبل الماهية حتى تتيح مجالا للحرية الانسانية • وهذا التعارض بين الوجود والماهية يلزم عنه بالضرورة تعارض آخر بين العقلى واللاعقلى ، لأن النظر فى الماهية يعنى النظر فى العام والكلى والضرورى ، أى فيما يستخلصه العقل من الجزئيات ، بينما استبعاد الماهية والنظر فى الوجود يعنى الامساك بالوجود الفردى المشخص • وهذا التفرد فى ذاته يعنى المنافاة للعقلية ، لأن العقل لا يمسك الا بالكلى فيبقى الوجود فرديا جزئيا غير ضرورى • هذا من جهة ومن جهة أخرى فان استبعاد الله يبقى الوجود بلا سبب ولا معنى • ومن هنا يتصف الوجود عند سارتر باللامعقول وانتفاء المعنى •

وهذا الاتجاه اللاعقلى يفتح بابا جديدا للفلسفة : فقد ظلت الفلسفة قاصرة منذ التفكير الهلينى الفلسفى على ما هو عقلى فحسب • ويمكن ان يقال انها بدأت رسميا فى القرن السادس قبل الميلاد حين نظر طاليس فى المحسوس محاولا الاستقراء والبرهنة العقلية مدعما رأيه بالدليل المنطقى ، فكان أول من وضع موضوع النظر والمنهج للفلسفة • وظل الفكر الانسانى يتلقى ارث العقلية عن العالم اليونانى القديم حتى اليوم •

ولكن هذا الاتجاه العقلى لقى فى تاريخه الطويل نزعات معارضة • ولسنا نريد هنا أن نتتبع هذه النزعات ابتداء من مصادرها الأولى ، وانما حسبنا ان ننظر فى اتجاهين فرنسيين كان لكل منهما بعض الأثر فى الفلسفات الوجودية المعاصرة ، وفى فلسفة سارتر بوجه خاص : الاتجاه الأول هو الاتجاه الذى يتمثل ابتداء من القرن السابع عشر فى معارضة بسكال للفلسفة بوجه عام وللفلسفة الماهوية العقلية بوجه خاص • والاتجاه الثانى هو مجموعة التيارات العلمية والفكرية والأدبية التى تعاونت على هدم سلطة العقل ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر •

اما الاتجاه الأول - وهو الاتجاه الذى يؤيده بسكال ضد النزعة العقلية - فهو يجعل من بسكال معلما حقيقيا للفلاسفة الوجوديين وفيلسوفا من الطبقة الأولى بالنسبة للفلسفة الوجودية •

وفى فلسفة بسكال نلمح ثلاثة عناصر فلسفية لكل منها أهميتها الخاصة فى تأسيس الوجودية المعاصرة : العنصر الأول هو العنصر الصراعى الجدلى : فبسكال صراعى جدلى ، لا بالمعنى التصورى المثالى ، ولا بالمعنى المادى الطبيعى ، وانما بالمعنى الوجودى الذى يقيم الصراع داخل الفرد الشخص . والانسان عند بسكال تتمزق نفسه بين أيدى قوى خداعة : المخيلة والارادة والمنفعة . فالانسان قصبة ، أى أنه أضعف ما فى الطبيعة ، الا أنه قصبة مفكرة (١) . والى تناقض العظمة والحقارة داخل الانسان ترجع جميع النقائض الأخرى : فى الانسان والطبيعة والمجتمع والفكر . فبسكال اذن يرجع الصراع والجدل أصلا الى الفرد الشخص . وهذا يعنى أن فلسفة بسكال هى فلسفة واقعية تجريبية ، أو هى فلسفة تتضمن اتجاها تجريبيا واقعيا . وهذا هو العنصر الثانى فى فلسفة بسكال . وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أن العنصر التجريبى فى الفلسفة الوجودية وعند بسكال يختلف عن التجريبية الحسية التى عرفتها الفلسفة الانجليزية ابتداء من بيكون . فهى فى الفلسفة الوجودية تجريبية ميتافيزيقية لأنها تظهر فكرة الواقع اللامبرر الذى لا يقبل أى تفسير ميتافيزيقى . وربما نستطيع أن نلمس هذه التجريبية عند فيلسوف مثل كنط ، لا سيما فى نقده للدليل الوجودى ، اذ يلح على أن الوجود لا يستخرج من الفكر . وقد نلمسها كذلك عند شلنج ، فقد حاول شلنج أن يؤسس فلسفة ايجابية فى مقابل الفلسفات السلبية التى هى فلسفات عقلية فى اعتبار شلنج . ونحن نعلم أن كيركجارد كان قد استمع الى محاضرات شلنج فى برلين وأنه أعجب بها وتأثر بصفة خاصة باستخدام شلنج لفكرة الوجود .

هذه التجريبية الواقعية نجدها بصورة واضحة فى فلسفة بسكال فبسكال قد اعتمد التجربة فى العلم الطبيعى وفى مصير الانسان على السواء . الا أن التجربة عند بسكال ظاهرة وباطنة . لذلك هو يستغنى عن الميتافيزيقا ، ليرجع الى النفس ، وينظر فى حال الانسان ، متابعا فى ذلك مبدأ سقراط القائل بأن اعرف نفسك . والقلب هو سبيل

---

(١) B. Pascal : Pensées (Ollendorff, Ed. definitive de Oeuvres Complètes, Tome III) p 62.

المعرفة بما فيه من بصيرة وروح الدقة . ويرى بسكال أن لكل موضوع منهجا ينبغى ابتكاره : فللعلوم الرياضية مناهج مخصصة ، ولعلم الطبيعة المنهج التجريبى ، على خلاف ديكارت الذى عمم المناهج ووحدها فى الرياضيات الجبرية . كذلك يتجه تفكير بسكال الى الواقع لا الى المبادىء العامة . خلاصة الأمر اذن هى أن فلسفة بسكال تتميز أولا باقامة الصراع والجدل ، وثانيا باقامته داخل الانسان وفى وجوده الواقعى التجريبى .

أما العنصر الثالث ، وهو ما يؤلف الجانب الدينى الانسانى فى فلسفة بسكال ، فنجد له أصولا عديدة فى المسيحية وعند الفلاسفة المسيحيين . وهذا العنصر سيظهر بصورة واضحة فى فلسفة كيركجارد وفلسفة جبريل مارسيل وغيرهما من الوجوديين المسيحيين . وليس من شك فى أن هذا العنصر الدينى يرجع أصلا الى المسيحية والى الكتاب المقدس فى عهديه . وهو يتأيد بعد ذلك بمشاركة الفلاسفة المسيحيين وبصفة خاصة القديس أوغسطين فى القرن الرابع الميلادى والقديس برنار (٢) فى القرن الثانى عشر الميلادى والقديس توماس الأكوينى (٣) فى القرن الثالث عشر الميلادى .

هذا العنصر الدينى نجده فى أصل فلسفة بسكال . وفلسفة بسكال ليست الا جزءا من مشروع فى الدفاع عن الدين ، انه يصف الانسان المبتعد عن الدين وعن الله ويصفه فى اتجاهه نحو الدين ونحو الله .

---

(٢) تتمثل هذه المشاركة فى حملته على اخضاع الايمان للعقل عند أبيلار . فقد كان أبيلار يرى أن بين الحقيقة فى صورتها اليونانية القديمة والحقيقة فى صورتها المسيحية اتصالا واتفاقا ، فحاول التوفيق بطريقة جدلية منطقية بين المسائل التى تبدو متعارضة . لذلك عارضه القديس برنار بجعله العلوم الدينية أرفع من العلوم العقلية ، وبايمانه بالعاطفة وغبطة الخلاص .

(٣) للتوماوية — كما رأينا فى المقالة السابقة — جوانب متعددة تجعل منها فلسفة وجودية . هذا وقد حاول جاك ماريتان فى كتابه « نبذة فى الوجود والموجود » Mritain : Court traité de l'existence et de l'existant (Hartman, 1947) أن يتلمس لدى القديس توماس الأكوينى بعض مظاهر الوجودية . وهذا ما فعله جلسون كذلك فى كتابه « الوجود والماهية » : Etienne Gilson : L'Etre et l'essence (Vrin, 1948)

هذه العناصر الثلاثة : العنصر الجدلى الصراعى والعنصر التجريبى الواقعى والعنصر الدينى الانسانى تلتقى كلها عند بسكال فتكشف عن اتجاه بسكال والفلسفة البسكالية وهى فلسفة يصح أن ننعتها بالوجودية ٠

أما عن اتجاه بسكال فهو اتجاه مخالف ومعارض للنزعة العقلية ٠ انه يرى أن المعرفة العقلية خالية من أى يقين وأن العقل عاجز عن الادراك وعاجز عن البرهنة ٠ فمعرفة الطبيعة تقضى بالعودة الى الطبيعة ذاتها ٠ والعقل لا يعتمد على ذاته ولا يطبق معانى فطرية فى النفس ، وانما يلجأ الى الطبيعة ٠ فمنهج العلم اذن هو التجربة وليس الاستدلال العقلى ٠ وكما أن العقل بمفرده عاجز عند بسكال عن الوصول الى حقائق العلم الطبيعى فهو عاجز كذلك عن تفسير الواقع الانسانى وعن الوصول الى الحقائق الدينية ٠ ان العقل كما يقول بسكال قابل للدفع فى جميع الجهات ، فهو يستخدم فى البرهنة على صحة بعض الأحكام ويستخدم فى نفس الوقت للبرهنة على نقيضها ٠ والعقل أيضا بطىء لا بد له دائما من المراجعة والعودة الى المبادىء والحجج ٠ بسكال اذن يعتبر العقل عاجزا عن تحصيل العلم ومعرفة الحقيقة بصفة عامة وعاجزا عن تفسير الانسان ومعرفة الحقائق الدينية بصفة خاصة ٠ هذه الحملة على العقل من جهة بسكال عملت على تقوية التيار اللاعقلى الذى سيتأثر به ويفيد منه الفلاسفة الوجوديون ٠

أما الفلسفة البسكالية فقد التقت فيها كذلك العناصر الثلاثة : العنصر الصراعى الجدلى والعنصر التجريبى الواقعى والعنصر الدينى الانسانى، فمهدت بهذه العناصر للكثير من الأفكار الوجودية ، وكان أقوى هذه العناصر تأثيرا فى الوجودية المعاصرة هو العنصر الأول ٠ فبمقتضى العنصر الصراعى الجدلى بدا الانسان — فى فلسفة بسكال — مجموعة من المتناقضات ، واستحال علينا بالتالى أن نفسر الانسان تفسيرا عقليا ٠ ان الفكرة الأساسية فى فلسفة بسكال هى اجتماع النقائض : اجتماعها فى الانسان وأفعاله ، وفى المواقف الفلسفية من اليقين ، وفى الطبيعة وأحداثها ، وفى المجتمع وقوانينه ٠ هذه النقائض ترجع فى فلسفة بسكال الى التناقض القائم فى الانسان بينه وبين نفسه أو بين عظمة الانسان وحقارة

الانسـان · فمـا هو مصدر هذه الحقارة ؟ يرجع بسكال حقارة الانسـان الى الخطيئة والى ابتعاد الانسان عن الله · فالتناقض بين الانسـان ونفسـه يرجع فى نهاية الأمر الى كون الانسـان · وهو قد ولد أولا على مثـال الله ، قـد ارتكب الخطيئة وابتعـد عن اللـه · وهـذا التناقض لا ينتهى فى فلسـفة بسـكال الا بفضـل محبة الله وبفضـل اتجـاه الانسـان نحو الله · والانسـان كمـا يصفه بسكال — متابعـا فى ذلـك التجربة الانسـانية — هو فى حركة مستمرة : حركة الابتعـاد عن الله وحركـة الاتجـاه نحـو الله · فوصف بسكال للانسـان ليس وصفـا للطبيعـة الانسـانية ، وانمـا هـو وصف للوجود الانسانى من حيث ان الوجود الانسـانى حركـة مستمرة · وهنـا يصبح بسـكال فيلسوفـا وجوديـا الى أقصى حـد · فالوجـود الانسانى عند بسكال وعند الوجوديين هو حركـة مستمرة وخروج دائـم كمـا يدل على ذلك لفظ الوجود فى صيغتـه الفرنسية existence أو فى تركيبه الذى يدل على معنى الانطلاق ek-sistence كمـا يكتبه سارتر أحيانـا ·

وبسـكال يمكن اعتباره فيلسـوفا وجوديـا ليس من ناحية المنهج فحسب ووصفه للوجود الانسـانى ، وانمـا كذلـك من نواح أخـرى يقترب فيهـا من بعض المعانى الوجودية · فبسبب فكـرة التناقض ينتهى بسـكال الى كثير من الأفكار التى تقترب الى حد كبير من الوجودية المعاصرة ولا سـيما عنـد كل من هيدجـر وسارتر : فوصف بسـكال لما فى الانسـان من نزعة مزدوجـة الى الحركـة والى السـكون يقارب تحليـل سارتـر لما فى الانسان من نزعة للخـداع وسوء النية · كمـا أن تمييز بسـكال بين اللهـو divertissement أى خروج النفس عن ذاتهـا وبين الضجـر ennui · أى رجـوع النفس الى ذاتهـا يقارب تمييز هيدجـر بين فعل الاشتغـال الذى يحمـل الانسـان الى العالـم غير الحقيقى وبين الانشـغال الـذى يعود بالانسـان الى الوجود الحقيقى ·

وكمـا امتزجت العناصر الثلاثة عند بسكال وعبرت بالتالى عن فلسفة وجوديـة تعارض الفلسـفات التى تهتم بالعلوم دون الانسـان وحياته وموته : نجـد هـذه العناصر تلتقى أيضـا مـع تفاوت فى القدر والأهميـة فى فلسـفة مين دى بيران فى أوئل القـرن التاسع عشر · فقـد اتجه مين دى بيران

الى التفكير فى الأخلاق وفى الدين ، أى أنه نظر فى الانسان ، وانتهى الى تأسيس علم نفس دينى . وهو يلاحظ ما فى النفس من وثبات نحو الحقائق العليا ومن الهامات وعواصف مستعصية على التعبير . وقد عانى هو نفسه التجربة الدينية (٤) . كذلك يرى فى نقده للدليل الوجودى عند ديكارت أنه لا يمكن استنباط الوجود من الفكر لأن الوجود يشاهد ولا يستنبط ، والنفس تحس الله واللانهاية فى اشراقات العبقرية الفجائية . ولكن مين دى بيران ، رغم مشاركته الكبيرة فى هذا التيار الوجودى ، لم تتح له فرصة التأثير الفعال فى الفلسفات الوجودية المعاصرة حتى فى فرنسا موطنه الأصلى .

والواقع أن الاتجاه الأول - أعنى الاتجاه الذى يتمثل فى معارضة بسكال للفلسفة بوجه عام وللنزعة العقلية بوجه خاص - لم يكن له فى معظمه أثر مباشر فعال فى وجودية سارتر . وربما أمكن ارجاع قيمة هذا الاتجاه الى أنه تعبير صادق عن الفكر الفرنسى فى تمرده على العقلية التى كانت تسيطر عليه منذ ديكارت ومنذ سيطرت فلسفة ديكارت .

بيد أن التمرد على العقلية كانت تؤيده من جهة أخرى تيارات علمية وفكرية وأدبية تصدر عن مواقف مختلفة وعلى أنحاء مغايرة . وهذه التيارات هى ما يؤلف **الاتجاه الثانى** الذى عمل على هدم سلطة العقل ، وعلى تحرير الانسان لا من القيم العقلية فحسب ، وانما كذلك من جميع القيم الاجتماعية أو الأخلاقية .

ويمكن القول ان أهم هذه التيارات هو تلك الحركة الانتقادية التحليلية التى نشأت ابتداء من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وشملت العلم الرياضى والعلم الطبيعى . فمن الناحية الرياضية كان من نتيجة الهندسات الجديدة غير الاقليدية التى أنشأها كل من لوبتشفسكى Lobatchevsky وريمان Riemann أن أدرك الرياضيون أن المبادىء المتعارضة والمتناقضة يمكن أن تقام عليها هندسات متعددة ومستقلة

---

(٤) راجع Pierre Tisserand : Oeuvres de Maine de Biran, Tome XIV, Nouveaux essais d'anthropologie (P.U.F., Paris, 1949), Vie de l'esprit, p. 369 - 402.

فيما بينهما (٥) • كما أدرك الرياضيون أيضا أن هذه الهندسات صحيحة وحقيقية - صحيحة لأن كلا منها يؤلف نسقا استنباطيا خاليا من التناقض ، وحقيقية لأنها تنطبق على التجربة والواقع كما أثبتت مكتشفات أينشتين فى نهاية القرن التاسع عشر • ومعنى هذا هو أن يكون التعارض والتناقض علامة على الصحة • ونحن نعلم أن هذا مناف للعقل ، وأن علم المنطق يقوم على عدم التناقض • فكان الحركة الانتقادية فى الميدان الرياضى قد أدت الى زعزعة المنطق فى أسسه وأركانه العقلية •

أما من ناحية العلم الطبيعى فقد تمثلت الحركة الانتقادية عند اثنين من العلماء هما : هنرى بوانكاريه وبيير دوهيم ، حاولا أن يبينا أن العلم الحديث ان هو الا تركيب صناعى ليست له قيمة مطلقة ، بحيث يظل بالتالى ثمة مجال أمام الحرية • لقد ذهب هنرى بوانكاريه Henri Poincaré الى أن النظريات العلمية هى مجرد رموز نافعة يضعها العقل ليعبر بها عن العلاقات التى نشاهدها بين الظواهر المختلفة ، وهى تنطبق على الظواهر ، ولكنها لا تمنع تطبيق تفسير آخر ، طالما يكون هذا التفسير يسيرا أو نافعا للبحث • فالنظريات العلمية ليست حاصلة فى ذاتها على قيمة مطلقة ، وانما تعود قيمتها الى مقدار نفعها أو يسرها ، سواء أكان ذلك بصدد النظريات الهندسية أم نظريات الفلسفة أم نظريات الطبيعة (٦) • فبوانكارية يرى فى هذه النظريات مجرد تعريفات définitions ، ولكنها ليست « حقيقة » أعنى أنها لا تنفذ الى الوجود الواقعى • والى مثل هذا الرأى ذهب أيضا بيير دوهيم Pierre Duhem ، فقد بين فى كتابه « النظرية

---

(٥) رغم تعدد هذه الهندسات واستقلالها فان فكرة المكان ذى الأبعاد ن ، أى الذى أبعاده أكثر من ثلاثة ، وهى الفكرة التى أتى بها ريمان ، قد أتاحت لبعض الرياضيين تنسيق الهندسات الممكنة منطقيا بحيث يمكن الانتقال من هندسة الى أخرى حسب مبدأ معين •

(٦) Poincaré, H. : La Science et l'hypothèse (Flammarion, 1920), p 67. 141,193.

الفيزيقية ، موضوعها وتركيبها ، (٧) أن النظريات العلمية ان هى الا مجرد تصورات للظواهر الطبيعية لا تدعى النفاذ الى جواهر الأشياء ، ولا تنطبق بصورة حاسمة على الظواهر المشاهدة انطباقا تاما لأنها تحمل طابع التلفيق المصطنع • انها بعيدة عن الواقع بما يتضمن من غنى وثراء، فهى ليست الا اطارا نحاول أن نلائم بينه وبين الواقع ، دون أن تكون هذه الملائمة تفسيرا كافيا للواقع • بهذا تظل النظريات العلمية نسبية ويصبح التفسير مجرد اطار فضفاض يصلح لأكثر من ظاهرة لكنه ليس علة كافية مفسرة للظواهر • وبهذه النتيجة تمتنع الأدلة التجريبية القاطعة فى ميدان العلم — بخلاف ما دعا اليه بيكون — وتنهار فكرة البحث عن العلة • ونحن نعلم أن العقل لا يجد الاقتناع والرضى الا فى فكرة العلة ، وأن المنطق يقوم فى أساسه على فكرة البحث عن العلة • فكان الحركة الانتقادية فى ميدان العلم الطبيعى قد أدت كذلك الى نفس النتيجة السابقة ، فزعزت أسس المنطق وأركانه العقلية •

والى جانب هذه الحركة الانتقادية سارت تيارات أخرى فى الميدان الاجتماعى صادرة من نواح متعددة : فصدر تيار عن تحليل كارل ماركس لعمليات الحياة الاجتماعية • وصدر تيار آخر عن مكتشفات علم الأنثروبولوجيا • وصاحب هذين التيارين تيارات فى الميدان النفسى صادرة عن مكتشفات فرويد ويونج وتحليلهما لعمليات الحياة الفردية واللاشعورية • وكان من نتيجة هذه التيارات أن تزعزعت كذلك الأسس القديمة لعلم الأخلاق •

جميع العلوم اذن اهتزت من أساسها • وأساس العلم كما قررته الفلسفة التقليدية هو العقل • فهذه التيارات العلمية اذن تعاونت على هدم سلطة العقل ، وأبرزت عجزه فى نواح متعددة ، مما أدى بالفلاسفة فى أوائل القرن العشرين الى تنحية العقل : وبالتالى الى ظهور فكرة اللامعقول وانتفاء المعنى •

وهنا نتسائل ما النتيجة المنطقية لهذه الفكرة — أعنى فكرة انتفاء المعنى ؟ ان انتفاء الماهية مغزاه بالنسبة للفلسفات الوجودية — كما ألمحنا

(٧) **Pierre Duhem : La Théorie physique, son objet et sa structure (Chevalier et Rivière, Paris, 1906)**

فى المقالة الأولى من هذا الفصل ، وعلى نحو ما سيتضح فى الفصل الثانى — أن الانسان حر فى سلوكه لانه ليست هناك اى ماهية أو طبيعة انسانية ترسم له هذا السلوك • والى نفس هذه النتيجة ينتهى القول باللامعقول وانتفاء المعنى • ان استبعاد العقل يعنى استبعاد جميع المحاولات التى تفسر حياة الانسان والتى تحدد له السلوك الذى ينبغى عليه أن يتابعه والغايات التى ينبغى عليه أن يترسمها والقيم التى ينبغى عليه أن يصبو اليها • والنتيجة المنطقية لاستبعاد هذه المحاولات هى أن يصبح الانسان وحيدا داخل ذاته ، شاعرا بانعدام ما يهديه ، ومدركا بالتالى لحريته ولمسئوليته ازاء سلوكه الحر • واجتماع هذه الوحدة والحرية والمسئولية فى الانسان ، على ما بينها من ترابط وتناقض فى آن واحد ، هو ما يخلع على الحياة الانسانية طابعها اللاعقلى ، ويكشف عما فيها من مأساة • ولذلك كانت اللاعقلية والشعور بالمأساة هى السمة الغالبة على الفكر العالمى فى الربع الثانى من القرن العشرين — تظهر فى كتابات الأدباء والفلاسفة وتتخذ عند كل منهم اسما خاصا : فتأخذ اسم الشعور بالمأساة عند جورج برنانوس G. Bernanos ، واسم القلق عند مالرو Malraux ، واسم المصير عند جرين Greene ، واسم العبث عند كامو Camus ، وتنتهى كلها عند اللاعقلية وانتفاء التبرير •

واذا كان الأدب فى أى أمة هو مرآة تنعكس عليها سمات الحياة فى هذه الأمة ، فهو كذلك وفى نفس الوقت عامل فعال فى خلق هذه السمات • هكذا جاء الأدب الفرنسى ، فى الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى وامتدت الى الحرب العالمية الثانية ، صورة صادقة للحياة الفرنسية وعاملا فى الوقت ذاته على انحلال هذه الحياة • وآية ذلك أن أبطال أندريه جيد A. Gide وجان كوكتو J. Cocteau كانوا متحللين من القيم لا يؤمنون بغير حريتهم وأهوائهم (٨) • لقد كان أدب جيد — وهو نموذج للأدب فى الفترة

---

(٨) فقد كان راديجيه Radiguet بطل كوكتو لا يؤمن الا بحريته ونزواته وأهوائه • كذلك كان لافكاديو Lafcadio بطل جيد نموذجا للانسان المنطلق المتحرر من كل قيمة والذى يؤمن بحريته فحسب • طالع بصفة خاصة Les Caves du Vatican (Livre cinquième — Lafcadio p. 821 - 873)

ما بين الحربين — ينصب على البحث عن قيم جديدة ، ويتسم بالحيرة والارتياب ، ولكنه كان ينتهى دائما الى اعتبار الفرد القيمة الوحيدة المطلقة . انه يتردد بين دعوة الانجيل التى تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى كونه نفسا ، وبين دعوة نيتشه التى تقول بأن قيمة الانسان من حيث هو فرد تعود الى حريته . وجيد لا يخرج من هذا التردد أو من هذه الحيرة ، وانما هو يرى فيها ما يؤكد حرية الاختيار . والاختيار عنده يعنى رفض كل شىء . انه يرى أن الدور الذى يقوم به انتاجه الأدبى انما هو اثارة الارتياب . « ان التمرد والفحص الحر وتحرير الروح وما تطلبه الذات أمام نفسها فحسب » ، هذه هى القيم التى كان يرى هو أن أدبه يدعو اليها ، (٩) وهى نفس القيم التى سنجدها عند سارتر فى مرحلة أولى من تاريخه الفلسفى . ان الانسان — عند جيد — ينبغى له حين يرغب أو يفكر أو يعمل أن يرفض أولا القيم المتعارف عليها ، ينبغى له أن يتحرر من عبودية المجتمع والأسرة والدين والأخلاق وحتى ماضيه الخاص . عندئذ يسلك فيما يرى جيد كما تقتضى ذاته الحرة الخالصة . فأدب جيد يرفض الأخلاق التقليدية ويعود بالانسان الى فرديته وذاته فحسب . ومن هنا كان الاحساس بالعبث أو انتفاء المعنى l'absurdité عند جيد ، فان هذه الذات هى طبيعتنا الناقصة ، أو هى وجودنا الناقص الذى ندرك نقصه ، والذى لا ينبغى مع ذلك أن نتجاوزه الى ما هو أعلى منه — الى الانسان الأعلى مثلا كما هو الأمر عند نيتشه ، فان ما نتجاوزه هو بعد كل شىء جزء من النفس . فالتجاوز هو افناء لا فائدة منه . وانما ينبغى أن نعى هذا النقص ، وأن نعترف به ، فنضفى عليه بهذا الاعتراف وجودا شرعيا ، ولكن دون أن نجعل من هذا الوجود الناقص مثالا نهدف اليه . واذن فلا يبقى أمامنا الا أن نلجأ الى الحرية — حرية الذات ، وأن نترك وجودنا الناقص يمارس حريته المطلقة ، ليخلق نفسه ابتداء من الفكر الحر المتحرر من كل قيمة تقليدية . بهذا نجتنب العبث أو بالأخرى نتعداه بأهوائنا التى نستشعر كل ما فيها من حرارة وحمية والتى نستطيع أن نتحرر منها

---

(٩) J. Lanson & P. Tuffrau : Histoire de la Littérature Française. (Librairie Hachette, 1953). p. 796.

بسهولة كى نستسلم الى غيرهـا (١٠) ٠

هكذا يجىء الأدب عنـد جيد : فيه عودة للذات الحرة وفى نفس الوقت تحلل من الأوضـاع الأخلاقية ورفض للقيم وللعرف وانكار للتقاليـد والعادات٠ وبهـذا الانكـار والتحلل نستطيع أن نقول ان الأدب فى الفترة ما بين الحربين ، وكما يتمثـل عنـد جيد ، كان فى الوقت ذاته فنا يهدف الى خلق تجمـال وبحثا ميتافيزيقيـا أو على الأقل بحثا سيكولوجيـا يستهدف الكشـف عن أسرار الذات أيـا كانت وتأكيـد هـذه الذات فى أدق خوالجهـا وبعد أن تتحلل من جميـع القيم ٠ وهـذا هو ما يسمى فى الأدب بحـركة الرفض الكلى Dadaisme ، وهى الحركة التى جاءت مباشرة فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ٠ وهـذا البحث السيكولوجى قـد امتد للكشف عن حيـاة اللاشـعور فأدى ذلك الى ظهور حركـة السيريالية Surréalisme ، وهى الحركة التى تمثلت بصفة خاصة عند أندريه بريتون André Breton ، وأرادت أن تحرر الانسـان من التفكير العقلى ومن وضـعه الاجتـماعى لتسلمه الى الدوافـع اللاشعوريـة فى حريتهـا التامة ٠

بهذه الحركات الأدبية التى تتمرد على التقاليد والأخـلاق انفتح المجـال امام النزعات الفردية والاتجـاهات الفوضـوية ولم تعد ثمة قيمة غـير الحرية الفارغة العابثة والمجانية الخالصة ٠ وهذه النزعـات ، التى ترمى الى تعرية الانسـان من القيم والتقاليـد ، وحرمانه من أى معونة يمكن أن يتلقاها من النظريـات المصنوعة الجاهـزة ، والتى ترمى فى نفس الوقت الى تـرك الانسـان لذاته ولحريته ، هى النزعـات التى تميز بهـا الأدب الفـرنسى والفكـر الفرنسى فى الفترة التى أعقبت الحـرب العالمية الأولى ٠ يقـول البيريس R.- M. Albérès : « ان الفكرة القائلة بأن طرق حياتنـا ليست مرسومة رسـما كاملا وانمـا تتوقف علينـا وحدنـا ، وأن كل شىء ينبغى أن يعـاد ويبدأ دائمـا من جديد ، وأنه ليس هنـاك صـيغ يمكـن أن تحدد

---

(١٠) طالع بصفة خاصة رواية « الغذاء الأرضى » لأندرية جيد : A.Gide Nourriture Terrestres ، حيث تتضح بصراحة وعنف دعوى جيد الى ممارسـة الأهواء بكل ما فيهـا من حرارة وحميـة ، وحيث يوجز جيـد هذه الدعوة فى بيت من الشعر يكرره فى مواضـع عديدة : « سـوف أعلمـك الحمية يانثنائيـل » «Nathanaël, je t'enseigneri la ferveur»

سلوكنا ويبين هناك تسامق يمكن أن نطمئن اليها وأن توفر لنا الراحة ، ـ هذه الفكرة ليست فى نهاية الأمر الا الفكرة العامة التى تصبغ أدب عصرنا كله » (١١) ·

التحلل من القيم والتحرر من التقاليد هى من الاتجاهات التى كانت تسم الحياة الفرنسية وتظهر فى مجال الأدب الفرنسى فى الفترة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية · غير أننا اذا امعنا النظر فى هذه الاتجاهات تبينا مباشرة أنها اتجاهات أخلاقية ، أعنى أنها تتناول السلوك الانسانى · فالحرية فى هذه الاتجاهات ينبغى أن نفهم بالمعنى الاجتماعى العملى وليس بالمعنى الفلسفى الميتافيزيقى · انها حرية صريحة تتناول السلوك الأخلاقى والاجتماعى والسياسى ، وتعمل على أن يتحلل الانسان من الأوهام والتقاليد ، وعلى أن يظل حاصلا عليها وانما من حيث هى حرية فارغة · وهذا الفراغ ، وهو ما يطلق عليه الفرنسيون كلمة المجانية gratuité ، هو ما يميز الحرية كما تجىء فى الآثار الأدبية التى ظهرت فى الفترة ما بين الحربين ·

ولكن هذا المعنى العملى للحرية ، وهو الذى يقتصر على الجانب الاجتماعى والأخلاقى ، قد أدى مباشرة عند سارتر الى القول بالحرية بالمعنى الفلسفى · ذلك أن التحرر من الأوهام والتقاليد والتحلل من قيم العقل والمجتمع قد أدى فى نهاية الأمر الى اللامعقول والى القول بانتفاء المعنى والخلو من التبرير ·

وهذا الخلو من التبرير يعبر عنه سارتر بعدم اللزوم contingence · ومعنى هذه الكلمة أن الانسان كائن وكان يمكن ألا يكون (١٢) : « فوجود الانسان امكان عارض بحت · » الأساس هو عدم اللزوم · أقصد أن الوجود ـ تعريفا ـ هو بكل بساطة أن يكون هنا » (١٣) · هذه هى مأساة الانسان فى القرن العشرين ، يعبر عنها سارتر فى قوة واخلاص

---

(١١) Albérès, R.-M. : Jean-Paul Sartre (Editions Universitaires, Paris 1953). p. 12.

(١٢) راجع Jean Grenier : Le Choix (P.U.F., 1941) ,p. 8 & 9

(١٣) Sartre : La Nausée, p. 166.

يجعله مختلفا عن معاصريه ، فلا يستنجد بالأخوة كما يفعل كامو ، ولا بالله أو بالشيطان كما يفعل جورج برنانوس ، وانما يترك الانسان دون أى معونة يعانى الوحدة والحرية والمسئولية ٠

سارتر اذن يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تجتمع عند بسكال ، كما يتمثل جميع النزعات التى سادت الربع الأول من القرن العشرين ، فهذه كلها تظهر عند سارتر بتفاوت كبير ٠ ولكن سارتر هو أولا وقبل كل شىء فيلسوف ٠ ومن هنا – أعنى من حيث انه فيلسوف – فانه يتناول هذه التيارات والنزعات فى نطاق النسق الفلسفى الذى يقيمه وبمقتضى المنهج الفلسفى الذى يتابعه ٠ غير انه فى كل من النسق والمنهج لا يصدر عن الفلسفة الفرنسية ، وانما هو يصدر مباشرة – كما سنرى فى المقال التالى – عن الفلسفة الألمانية ، وهى الفلسفة التى بدأت تتوغل فى فرنسا وبدأ يطالعها الفرنسيون فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ٠

* * *

ثالثا : من المانيا الى فرنسا

يقول اميل برييه : « اننا كى نتتبع الفكر الفرنسى عقب حرب ١٩١٤ من المستحيل أن نتجاهل الحركات الفكرية الآتية من الخارج ... والتى وجهت الفلسفة الفرنسية وجهات جديدة » (١) ·

وهذه الحركات الفكرية تصعد فى أصولها الحديثة الى فلسفة هجل · فرغم بقاء هجل فى مجال التصورية الألمانية ، الا أن فلسفته كانت دائما حجر الزاوية فى الفلسفات الوجودية اللاحقة ، سواء أكان ذلك فى معارضة الوجوديين لفلسفته أم فى اصطناعهم لمعظم المقولات الهيجلية · وقد أقام هجل الجدل على أساس منهج منطقى يتأدى من القضية الى نقيضها ثم يؤلف بينهما ويتسلسل على هذا النحو ابتداء من الوجود وحسب مظاهره المختلفة · وقد درس هجل الوعى فى مراحله الثلاثة كما تقضى بذلك الفينومنولوجيا عنده ، (٢) وهى التى ترى أن الفكر ومظاهر الفكر مرتبطان : فى المرحلة الأولى يكون الوعى فى ـ ذاته en-soi والأشياء خارجة عنه · وفى المرحلة الثانية ينعكس الوعى على ذاته ليميز بين الأشياء ويدرك الوجود فى مظاهره فيصبح وعيا لأجل ـ ذاته pour-soi . وفى المرحلة الثالثة تكون الذات المطلقة شاملة للوعى فى ـ ذاته والوعى لأجل ـ ذاته · هكذا تكشف الفينومنولوجيا عن مبدأ الوعى وتسلسل مظاهره فى الكون · وهكذا أيضا يضع هجل مجموعة من المصطلحات الفلسفية سيأخذها عنه سارتر وسنجدها أساسية فى فلسفته (٣) · وقد تابع هيجل

---

(١) Emile Bréhier : Transformation de la philosophie Française (Flammarion, Paris 1950) p. 75.

(٢) رغم المعانى المتباينة للفينومنولوجيا عند هجل فانها تعنى بصفة عامة وصف الوجود الانسانى على نحو ما يظهر erscheint لنفس الشخص الذى يحياه · Alexandre Kojève : Introduction à la Lecture de Hegel (Gallimard,1947) p. 38 & 574.

(٣) ترد هذه المصطلحات عند هجل فى معظم مؤلفاته · راجع بصفة خاصة « فينومنولوجيا الروح » من « دائرة العلوم الفلسفية » ·
Hegel, G.W.F. : Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques (tr. fr. de J. Gibelin, Vrin, Paris 1952) (p. 236-244)

هـذا المنهج الجـدلى الثلاثى متأديا من معنى الى آخـر ، كما تقضى الضرورة المنطقية ، فانتهى الى اعتبار كل ما هو عقلى واقعيا والى اعتبار الوجود الواقعى منطقيا أى ضروريا ومعقولا ضرورة ، واجتمعت لديه فى هـــذا التسلسـل الثلاثى عناصر الجـدل فقال بالصيرورة والتضـاد والتحول ٠

هـذا الجدل يبدأ عند هجـل من مقـولة الوجـود الخالص ٠ وهى أول المقـولات لأن الوجـود فكـرة خالصة خالية من أى تعيين ومعنى مباشر خـال من أى توسط ٠ انه فى هوية مطلقة مع ذاته (٤) ٠

ومن هنا فليس الوجـود شيئا معينا ، وانما هو تجريد خالص وخواء مطلق ، وهو من ثمة لا وجود أو عدم (٥) ٠ انه سلب خالص والسـلب هو اللاوجود ٠ بذلك ينتقل هيجل من الوجود الخالص الى اللاوجـــود الخالص ويجعل منهما شيئا واحدا (٦) ٠ انه يستخرج فكرة العدم الخالص من تعريفه لفكرة الوجود ، اذ أن هذا التعريف يتضمن السلب ، لأنه يستلب عن فكرة الوجود كل تعيين فينتقل بهـا الى فكرة العـــدم

وأول ما ينبغى أن نلاحظه هنا أن فكرة العـدم تأتى فى فلسفة هجل لاحقـة على الوجـود ، لأنها تعنى أننا نضـع الوجـود أولا كى ننفيه أو نسلبه بعد ذلك ٠ ونحن سنجد فكرة العدم كذلك فى فلسفة سـارتر ، ولكنا سنجد أيضا أن العدم ليس تاليا للوجـــود أو متمايزا عنه وانما هو مرتبط به ٠ انه على ســـطح الوجود (٧) ، أو هـــو بالأحـرى فى قلب الوجود (٨) ٠

هذه الفلسفة الهجلية التى أقامت المنطق الجدلى ابتداء من معنى الوجود، ورأت فى الوجود سياقا منطقيا جدليا يتأدى ضرورة من المعنى الى نقضيه ،

---

(٤) Hegel : Précis, (p.77)

(٥) يستخدم هجـل لفظ لا وجـود Nichtsein ولفظ العدم Nichts بمعنى واحد ٠ وهو يقصد به لا مجـرد انكـار الوجود وانما خلـوه من أى تعيين ٠ راجع : J.Mct.E. Mc Taggart : A Commentary on Hegel's Logic (Cambridge 1931), p. 16.

(٦) هجل : « المنطق » (دائرة العلوم الفلسفية) فقرة ٨٨ الملاحظة ١ والملاحظـة ٤ ٠

(٧) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 52.

(٨) Ibid., p. 57.

هى نقطة البداية فى الفلسفات الوجودية المعاصرة ،لأنها أمدتها أولا بفكرة الجدل وبالمقولات التى يسير عليها الجدل ، ولأنها امدتها ثانيا بنظرية فى الوجود ونظرية فى العدم وبينت بصفة خاصة عدم انفصالهما ، ولأنها اتاحت بالتالى للفلاسفة الوجوديين أن يصطنعوا بعض هذه الأفكار وأن ينتقدوا بعضها الآخر .

ومن هنا - أعنى من هذا الاصطناع وهذا الانتقاد - نشأ تفكير كيركجارد . ورغم أن كيركجارد لم يكن فيلسوفا ألمانيا ، وانما هو مفكر دنماركى كتب بلغة بلاده ، الا أن الأثر الذى تركه فى الفلسفة الوجودية فى فرنسا قد اتخذ مساره اليها عن طريق الفلسفة الألمانية وعن طريق هيدجر بصفة خاصة .

أما عن علاقة كيركجارد بهجل فتظهر كما بين جان فال فى ثلاثة مجالات : المجال الأول هو تطور تفكير كيركجارد بازاء الفلسفة الهجلية (٩) ، والمجال الثانى هو تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل (١٠) ، والمجال الثالث هو العناصر المشتركة التى يتفق فيها كل من هجل وكيركجارد (١١) .

ونحن لا يعنينا هنا الا المجالان الثانى والثالث . أما بخصوص المجال الثانى ، وأعنى به تحدد فلسفة كيركجارد بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل ، فيشمل جميع الاتجاهات والمستويات الفلسفية الهجلية . ان كيركجارد يعارض فكرة اخضاع الوجود لأى نسق فلسفى ، ومن ثم فهو يعارض اقامة النسق الفلسفى ، لأن هذا النسق يقضى بالضرورة أن تكون فلسفة كيركجارد بمثابة احدى لحظات التطور للروح المطلق ، بحيث تمثل الكيركجاردية لحظة السخرية وانتقام الرومانتية من الهجلية ، وحيث يعود انتصار الهجلية فى تجاوز سرمدى للكيركجاردية . وذلك هو ما تأباه فلسفة كيركجارد ، لأن كيركجارد يريد أن يكون هو نفسه لا أن يكون لحظة تم تجاوزها .

---

(٩) Wahl. Jean : Etudes Kierkegardiennes (Aubier, Paris 1938) p. 87-112.

(١٠) Ibid., p. 112-136.

(١١) Ibid., p. 136-158.

ومن جهة ثانية يعارض كيركجارد أفكار الموضوعية والكلية والضرورة عند هجل بوضعه فى مقابلها ما يسميه المفكر الذاتى والحقيقة الخاصة الجزئية • فهو ينكر امكان أى معرفة موضوعية عن الأشياء ، حتى فيما يختص بشرح المعتقدات ، اذ يرى أنها تبدأ بالايمان Le Credo ، والايمان فعل ذاتى خالص • وهو ينكر امكان البحث عن حقيقة كلية مؤثرا البحث عن حقيقة خاصة بالذات • كما أنه يرفض الجدل التصورى المجرد لأنه جدل مطرد متجانس متصل • وكيركجارد ينتقده ليقيم بدله جدلا متقطعا غير متجانس ، جدلا وجدانيا عاطفيا مليئا بالوثبات • وهو يرى أن الوجود الحقيقى ، بما يحمله من عناصر الذاتية والتناقض والوجدانية ، ينفر من النسق الفلسفى ، بعكس الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، لأنه يختلف عنهما اختلافا جوهريا • ان هذا الوجود الحقيقى يتمرد على كل معرفة ، كما تمرد الوجود السقراطى على تاريخ الفلسفة ، فبقى سقراط عند كيركجارد جدا أعلى للوجودية بما يحيطه من غموض وما يملأ حياته من خصب • أما الهجلية فهى تخطىء اذ تزعم تفسير كل شىء وتطابق بين الداخلى والخارجى ، فان فى النفس أشياء لا يمكن اخراجها أو التعبير عنها •

ومن جهة ثالثة يتيح لنا النظر فى النسق الهجلى على ضوء الاتجاه الكيركجاردى أن نرى الهجلية تهدم نفسها : فاقامة نسق فلسفى تقتضى أن تكون له بداية ووسط ونهاية • ولكن البداية محالة لأن دخولنا فى هذا النسق الفلسفى يتطلب منا أن نقوم بفعل سابق عليه ، أى أن نبدأ باختيار حر لا يخضع لأى ضرورة • فليست هناك اذن بداية محددة • والنهاية كذلك تقتضى مذهبا أخلاقيا • وهجل لا ينتهى الى اقامة أخلاق بالفعل • وانتفاء البداية والنهاية يجعل الوسط محالا ، ثم قيام هجل نفسه كانسان موجود وراء نسقه الفلسفى انما يهدم النسق نفسه •

لقد أقام هجل نسقه الفلسفى على أساس المنطق الجدلى العقلى ،وجعل الحقيقة الوحيدة هى المطلق الذى هو الوجود الواقعى ، بما فيه من روح لامتناه أو مثال أو عقل كلى توجد عنه جميع الأشياء ، بحيث يبدو الفكر وجوديا واقعيا والوجود الواقعى منطقيا عقليا ، أى أنه طابق بين الوجود

الواقعى والمعقول • والحملة التى حملها كيركجارد على هجل تنصب على دحض هذه القضية ، بحيث يفصل كيركجارد بين العقلى والواقعى ، فيبدو الوجود لديه منافيا للعقل معارضا له •

بيد أن كيركجارد رغم انتقاده لفلسفة هجل يلتقى معه فى نقاط عديدة • وكثيرا ما يكون هذا الالتقاء ـ كما يرى جان فال (١٢) ـ بسبب تأثر كيركجارد بهجل تأثرا عميقا • فكل من هجل وكيركجارد يحمل على النزعة الجمالية الرومانتيكية ليقول بروح الجد • وكل منهما ينتقد كذلك الاتجاه العقلى السطحى • ان فلسفة كيركجارد تعتبر الوجود ذا مراحل ثلاث : المرحلة الجمالية ، والمرحلة الأخلاقية ، والمرحلة الدينية • وانتقال كيركجارد من مرحلة الى التى تليها يتم فى الواقع ، وكما لاحظ جان فال (١٣) ، بنوع من الجدل الهجلى • واذا كان كيركجارد قد اتفق مع هجل فى انتقاد المرحلة الأولى ، كى يتجاوزها الى الثانية ، فانه يقترب منه كذلك فى تحديده لمعنى المرحلة الثانية وفى انتقادها أيضا • فهجل يبطل الأخلاق ليضع مكانها تصورا ميتافيزيقيا وتاريخيا للعالم • أما كيركجارد فيعلق الأخلاق ليتيح مجالا للتضحية الدينية •

كذلك يلتقى كيركجارد بهجل بصدد فكرة الجدل ذاتها • أجل ان هناك اختلافات جوهرية بين الجدل الهجلى والجدل عند كيركجارد (١٤) • غير أن كيركجارد يحتفظ بالجدل ، ويرى أن الوجود هو تغير وصيرورة • انه انتقال من الذات الى الآخر ، أو هو بالأحرى اتحاد وانفصال بين المتناهى واللامتناهى • انه تماس بينهما وفى نفس الوقت صراع • وهذا

---

(١٢) Jean Wahl : Etudes Kierkegardiennes, p. 137

(١٣) Ibid., p. 139-140.

(١٤) هذه الاختلافات فصلها جان فال فى كتابه « دراسات كيركجاردية » ص ١٤٠ ـ ص ١٤٨ ، وهى تعود كلها الى أن الجدل الهجلى جدل متصل كمى : تتكون حدوده من تصورات مجردة غير ذاتية وتنتهى الى المركب الذى يرفع التناقض • بينما الجدل الكيركجاردى جدل منفصل متقطع يسير فى وثبات ، وهو جدل ذاتى وجدانى يخلو من فكرة رفع التناقض ويظل فى حالة من التعارض والتوتر • راجع كذلك عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى (مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٤٥) ص ٢٦ ـ ص ٢٨ •

الازدواج فى الدلالة هو السمة المميزة للجدل : ففكرة الوثبة عند كيركجارد هى فكرة جدلية لأنها فى نفس الوقت النهاية والفعل الذى يجتازها . كذلك الأفكار الرئيسية فى فلسفة كيركجارد مثل : اليقين ، والقلق ، والموت ، والآن كلها أفكار جدلية ، لأنها تتضمن ازدواجا فى الدلالة وتعارضا باطنيا . فاليقين يتضمن الشك أو اليأس ، والقلق يعنى الخوف والأمل ويعنى الرغبة والاعراض فى نفس الوقت . والآن هو الأبدية والزمانية معا .

وكما يتأثر كيركجارد بفكرة الجدل الهجلى ويحتفظ بها - وانما على نحو مختلف يميز الجدل الكيركجاردى عن جدل هجل بفكرة التعارض والتوتر - نجد ان فكرة الذاتية تكشف عن تأثر كيركجارد من ناحية أخرى بالفلسفة الهجلية ولا سيما بمؤلفات هجل التى كتبها فى شبابه (١٥) . ففى هذه المؤلفات يعارض هجل العقلية والتصورات المجردة والموضوعية ليقول بالفردية والمشاعر الذاتية . وهذه أفكار رئيسية فى فلسفة كيركجارد .

كيركجارد اذن يتأثر بهجل حين ينتقده ويحمل على العقلية الهجلية ،وحين يحتفظ فى نفس الوقت ببعض عناصر الفكر الهجلى . الا أن تفكير كيركجارد الفلسفى لا يقف عند حد هذا التأثر الذى يصدر عن هجل والفلسفة الهجلية ، وانما هو يتخلص من الهجلية ليدرس موضوعات جديدة ، ويحلل الانسان تحليلا وجوديا يكشف عن مقولات جديدة . ومن هنا كان لهذا التفكير أصالته وابتكاره . انه يظهر كاتجاه بين الاتجاهات الفلسفية ويتميز بمقولاته وأفكاره الخاصة . وربما كان أهم هذه المقولات التى تميز بها تفكير كيركجارد ، والتى ستنحدر خلال الفكر الألمانى الى الفلسفة الفرنسية بصفة عامة والى فلسفة سارتر بصفة خاصة ، هى مقولة القلق . فالقلق هو من جهة عنصر من العناصر التى تخلص كيركجارد من الهجلية ، وهو يكشف من جهة أخرى عن تأثير كيركجارد فى فلسفة سارتر .

والقلق عند كيركجارد يرتبط بكثير من الأفكار الأساسية التى سنجدها عند سارتر : انه يرتبط أولا بفكرة الامكان والاختيار . والامكان يرجع

---

(١٥) هذه المؤلفات عبارة عن كتابات تتعلق بالمسائل الدينية ، دونها هجل فى الفترة ما بين عامى ١٧٩٣ و ١٨٠٠ ، وطبعت تحت عنوان « مؤلفات الشباب الدينية » Hegels Theologische Jugendschriften, hsgg. von Hermann Nohl, Tubingen, 1907.

عنـد كيركجارد الى التحريم ، لأنه بدون التحريم يظل الانسـان فى حالـة من البراءة ويظل القلق كامنـا فى هـذه البراءة (١٦) • ومـع التحريم يأتى امكان الخطيئة وسحر الاغراء ، فيدرك الانسـان أنه قـادر على فعـل الخطيئة ، ولكن دون أن يعرف ماذا تعنى لأنها لم تحصـل بعـد • وبين الاغراء والخوف يشـعر الانسـان بأن ثمة شيئا رهيبا يمكن أن يرغب فيه • فالقلق اذن ناشىء عن رغبة الانسـان فيمـا يخشـاه فى نفس الوقت • انه « تعاطف يتضمن التنفور ونفور يتضمن التعاطف » (١٧) ، أو هـو اقبـال يتخلله الخوف واحجام تشوبه الرغبة •

ومن هنـا كان القلق يرتبط كذلك بفكرة ازدواج الدلالة l'ambiguité أو بالفكرة الجدلية عن تكافؤ القيمتين المتضادتين ambivalence دون أن يكون لدى الانسـان ما يعينه على اختيار احـدى القيمتين • وهـذه الفكرة هى التى سنجدهـا فى فلسفة سارتر حين تـرى أن الانسـان منعـزل ولا يجد بالتالى ما يعينه فى سلوكه •

وفكرة القلق كما تبيناها فى ارتباطهـا مع الامكان ، أو مـع الرغبة والخوف معـا ، تكشف كذلـك عن ارتباطهـا بفكـرة الحريـة وهى الموضوع الرئيسى ـ كمـا سنرى ـ فى فلسـفة سارتـر • وكل من فكرتى القلق والحرية لا يفهم عند كيركجارد الا بالارتبـاط مع فكـرة الخطيئة • ان الخطيئة عنـد كيركجارد هى الانتقـال من عالـم البراءة حيث لا خير ولا شر الى عـالم الأخـلاق حيث يكون اما الخـير واما الشر • وهـو من ثمة انتقـال تدريجى يفقـد فيه الانسـان حالة البراءة دون أن يبلغ تماما حالة الاثـم • لهـذا يشـعر الانسـان بالقلق ، يشـعر بأنه برىء وبأنه مذنب فى نفس الوقت • انه يـرى نفسـه مذنبـا دون أن يكون فى وسـعه أن يعـرف متى أصبح مذنبا ، لأن لحظة سقوطه تفر امـام ذهنه كما يفـر الحلم حين يحاول أن يمسـك به الذهن عنـد يقظته • وعن طريق السـقوط يدرك

---

(١٦) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 220

(١٧) Kierkegaard, Sôren Aabye : Le Concept de l'angoisse (tr. fr. Ferlov et Gateau, Gallimard, Paris 1935), p. 84.

الانســان أنه خاضــع للحتميــة أو الضرورة ، ولكنه يشــعر فى الوقت نفسه بحريته وقدرته على الاختيــار من بين الممكنات • فليســت اذن الحريــة العسفية هى التى تفسر الخطيئة ، وانمــا بالعكس الخطيئة هى التى تفسر لنا الحرية والحتميــة معا • انهــا تجعلنــا أبريــاء ومذنبين فى نفس الوقت وتجعلنــا أحرارا ومجبرين فى نفس الوقت •

وارتباط الحرية بالجبرية هو ما ســنجده عند ســارتر ، ولكن على نحو آخــر يجعل الانســان مقسورا على الحرية ، أو يجعــل الحريــة مرتبطة بالموقف الانســانى وملتزمة ازاء وضع معين •

ومن أفكار القلق والامكان والخطيئة تكشف لنــا دراســة كيركجارد عن فكــرة العدم ، لا العــدم على نحــو ما فهمــه هجل باعتباره سلبــا أو نفيــا للوجــود ، وانمــا العــدم باعتباره عدمــا حقيقيــا ايجابيــا ، ـ عدمــا نشعر به فى حالة القلق ، ويتيح لنا أن نفهم الانتقــال من الامكــان الى الواقع (١٨) ، وأن نفهم فكرة الخلق لأنه ســابق على الخلق (١٩) • ورغم غموض فكــرة العــدم عنــد كيركجارد وارتباطهــا بفكرة الخطيئة الأصــلية ، الا أنهــا كانت ، فى ارتباطهــا بفكــرة القلق ، مصــدرا هاما تســتوحيه فلســفة هيدجــر ، لتمضى بفكــرة العــدم من المجــال النفسى الــذى اقتصر عليه كيركجارد الى المجــال الكونى الوجودى الذى انتهت اليه فلســفة هيدجــر (٢٠) ، وهو نفس المجــال الذى سنجده لفكــرة العــدم عنــد سارتر •

واذا كان القلق هو الذى يكشف لنــا عن العــدم فهــو يرتبط كذلــك عنــد كل من كيركجارد وهيدجــر وسارتر بمقولة الزمان •

فالقلق عند كيركجارد هو قلق ازاء ما نخشى أن يحدث فى المســتقبل ، اذ المستقبل وحــده هو مجال الامكــان • ونحن لا نقلق من حادث مضى الا من

---

(١٨) Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 231.

(١٩) Ibid., p. 227.

(٢٠) راجع J.Wahl : Etudes Kierkegaardiennes. p. 221. وكذلك A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, (Louvain, 1948) p. 343. الملاحظة ٢ •

حيث ما يترتب عليه فى المستقبل • فالقلق يتجه دائما الى المستقبل • غير أننا ، حين ينتابنا القلق ، نشعر بتباطوء فى سريان الزمن • واذا اشتد بنا القلق وبلغ ذروته بدا لنا أن حركة الزمن قد انتهت الى أقصى حدود البطوء وكأن للنفس قد وقفت عند لحظة حاسمة هى الآن الحاضر • فالقلق اذن يتجه الى المستقبل ، ولكنه يبطىء من سريان الزمن الى حد أن يقوم فى الآن والحاضر •

وهكذا يتضح ان فكرة القلق هى من أهم الأفكار التى نجدها عند كيركجارد • وينبغى أن نلاحظ أن أهميتها لا ترجع فحسب لمكانتها الأساسية بين موضوعات فلسفة كيركجارد ، ولكنها ترجع كذلك لارتباطها ـ كما رأينا ـ بكثير الأفكار التى تأثرت بها الفلسفة الألمانية ، والتى انتقل تأثيرها خلال الفلسفة الألمانية الى الفلسفة الفرنسية المعاصرة والى سارتر بوجه خاص •

بيد أن الأصول التى أتيح للفلسفة الفرنسية المعاصرة أن تتأثر بها وأن تصدر عنها كانت أصولا متعددة • فالى جانب تيار الفلسفة الكيركجاردية ـ وهى الفلسفة التى ظلت فترة طويلة قاصرة على الأوساط الدانمركية والألمانية (٢١) ـ كان هناك أيضا تيار فلسفى ـ أكثر تأثيرا على الأوساط الفرنسية ـ ينبع من فلسفة نيتشه وتفكيره • ان نيتشه فيلسوف ألمانى ولكنه يختلف عن الفلاسفة الألمان من حيث ان فلسفته تخلو من التعقيد الذى تميزت به الفلسفات الألمانية • انه فيلسوف ألمانى ، ولكنه ثائر على ألمانيا • وهو يكره الديمقراطية ويعجب بنابليون • وفى هذا الاتجاه الذى يتسم بالتمرد والثورة يكمن اغراء نيتشه بالنسبة للفرنسيين •

وفلسفة نيتشه تتفق فى كثير من أفكارها الرئيسية مع فلسفة كيركجارد •

---

(٢١) عاش كيركجارد ما بين عامى ١٨١٣ ، ١٨٥٥ • أما نيتشه فقد عاش ما بين عامى ١٨٤٤ و ١٩٠٠ • ومع ذلك فان فلسفة نيتشه كانت أسبق فى الانتشار والتأثير على الفكر الفلسفى من فلسفة كيركجارد التى ظلت مجهولة حتى ترجمت كتب كيركجارد الى الألمانية أولا ثم الى الفرنسية بعد ذلك •

وكلا الفلسفتين يتضمن ، فى هذا الاتفاق وبالاضافة اليه ، أصولا وجودية سنتبين بعضها عند هيدجر وسنتبين بعضها عند سارتر ٠

أما التقاء نيتشه وكيركجارد فيظهر أولا فى الحياة التى عاشها كل من الفيلسوفين : حياة يملأها الألم ، سواء أكان مبعث هذه الألم هو طبيعة الفيلسوف الرومانتية والجو الأسرى الكئيب الذى عاش فيه والأحداث المحزنة التى مرت به وأثقلته احساسا بالخطيئة والندم كما هو الأمر عند كيركجارد ، أم كان مبعث هذا الألم هو المرض البدنى والتجربة المؤلمة والنفس المرهفة القلقة كما هو الأمر عند نيتشه ٠

ومع الاحساس بالألم والكآبة والحزن العميق امتزجت لدى الفيلسوفين عاطفة دينية متأججة ٠ أجل ان نيتشه قد خرج على الدين وغلا فى الالحاد بينما كان كيركجارد متدينا شديد التدين ، الا أن الالحاد عند نيتشه ـ وهو مظهر سنجده وانما على نحو مختلف عند كل من هيدجر وسارتر ـ كان الحادا عاطفيا وجدانيا تشيع فيه عاطفة دينية غامضة ترجع الى تربيته الدينية الأولى وتجعل من فكرة الاله فكرة سائدة فى فلسفته ٠ ومع هذه العاطفة الدينية ، التى اتخذت وجهة التدين عند كيركجارد ووجهة الالحاد عند نيتشه، نجدهما يتفقان كذلك فى الحملة على الكنيسة المسيحية والثورة عليها ٠

ويظهر التقاء نيتشه وكيركجارد كذلك فى أن كلا منهما قد اتخذ من حياته بما يملأها من ألم وما يشوبها من حزن وكآبة مصدرا لفلسفته ٠ فلسفة نيتشه تعكس مأساة حياته بكل ما اعتراها من أزمات ٠ وكذلك فلسفة كيركجارد تجىء مرتبطة بحياته الخاصة وبتاريخه الذاتى ٠

ولم تكن حياة نيتشه أو حياة كيركجارد هى المصدر الوحيد للفلسفة عند كل منهما ٠ وانما نحن قد رأينا أن فلسفة كيركجارد قد تحددت بمقتضى معارضتها لفلسفة هجل ٠ وقد كان هجل كذلك مصدرا لفلسفة نيتشه ، وانما عن طريق غير مباشر هو طريق شوبنهور ٠ فقد ابتدأ نيتشه موقفه الفلسفى باعتناق مذهب شوبنهور على أثر قراءته لكتابه « العالم ارادة وتصور » ، وهو الكتاب الذى يبدأ بأعنف النقد لفلسفة هجل ونسقه الفلسفى ٠

ومن هنا التقت فلسفة نيتشه وكيركجارد فى الحملة على فكرة النسق الفلسفي وفكرة الاتساق المنطقى داخل المذهب ٠ فكل فلسفة منطقية عندهما

هى فكر مجرد نفرضه على الحياة فرضا ولكنه لا ينفذ الى الواقع بما يملأه من غنى وثراء ، وان مثل هذا الفكر يظل غريبا على الحياة وعلى الواقع ٠

كيركجارد ونيتشه اذن يلتقيان فى غير موضع ٠ فاذا كانت فلسفة كيركجارد بتضمنها أفكار القلق والعدم والحرية وازدواج الدلالة قد أصبحت معينا للفكر الوجودى فى فرنسا ، فاننا نجد كذلك فى فلسفة نيتشه كثيرا من العناصر أو السمات التى نلمسها أولا تشيع فى فلسفة هيدجر والتى نتبينها ثانيا واضحة رئيسية فى فلسفة سارتر ٠

أما بصدد تأثير فلسفة نيتشه فى الفلسفة الهيدجرية فيتضح أولا فى التشابه القائم بين نظرية نيتشه فى الانسان الأعلى وبين أخلاق البطولة التى تشيع فى فلسفة هيدجر ٠ ان نظرية الانسان الأعلى عند نيتشه تقدم الفرد الممتاز على المجموع المتوسط ، وتدعو الانسانية الى أن تعلو على نفسها لتصعد الى غايتها القصوى ، وهى ايجاد نوع جديد ممتاز من الانسانية تتحقق فيه ثقافة السادة وأخلاق البطولة وهى القوة والعقل والكبرياء ٠ فاذا لاحظنا أن الانسان الأعلى عند نيتشه يمكن تحقيقه فى هذا العالم المتناهى تبينا فيه مباشرة أخلاق البطولة : انه ليس غاية ممتنعة قائمة فى العالم الآخر ، وليس تطلعا الى اللامتناهى بالمعنى المسيحى ، وانما هو يحقق بطولته فى هذا الوجود وفى العالم ٠

وعند هيدجر تسود كذلك فكرة الاسراف البطولى prodigalité heroique من حيث أن هيدجر يهتم بالوجود الفانى فيحقق للانسان بطولته فى هذا العالم المتناهى المحدود ٠ ان هيدجر _ مثل نيتشه _ لا يدعو الى الايمان بأشياء أخروية فى العالم اللامتناهى بل هو يهتم بالوجود الزمنى والوجود لأجل الموت ٠ وفى هذا الاهتمام اسراف فى تقدير بطولة الانسان لأن البطولة تكون أقوى كلما تحققت فى هذا العالم المتناهى المحدود ٠

نيتشه وهيدجر اذن يلتقيان بصدد فكرة البطولة التى تظهر عند كل منهما باعتبارها غاية وجودية يمكن للانسان أن يحققها ٠ غير أن النقطة الأساسية التى تلتقى عندها فلسفة نيتشه وفلسفة هيدجر هى _ كما لاحظ بحق

ألفونس دى فالينس (٢٢) - المسألة الدينية وهى المسألة التى تسود فلسفة نيتشه كما تسود فلسفة هيدجر كلها . لقد رأينا أن فلسفة نيتشه تسودها عاطفة دينية متأججة وأن هذه العاطفة تتخذ وجهة الالحاد . فالالحاد عند نيتشه يختلف عن الحاد المادية العلمية . أنه الحاد يتسم بالألم وينطوى فى نهاية الأمر على التشبث بالله . يقول ألفونس دى فالينس : « ان الفلسفة التى تقوم برمتها على أساس اعتمادها على نفى الله هى فلسفة تظل معلقة بمشكلة الله وانما على نحو خاص بها » (٢٣) . وهكذا جاء نفى الله عند نيتشه : انه نفى يتسم بالعنف وهو من ثمة يعود الى نوع من الاثبات. ففلسفة نيتشه لا تقوم بمعزل عن فكرة الله . انها ترتبط بها ، لأنها تلح بعنف على اعلان أن الله قد مات ، وتمضى فى جميع المشكلات التى تثيرها مرتبطة بفكرة نفى الله .

وليس من شك فى أن فلسفة نيتشه - كما لاحظ جان فال فى كتابه « فلسفات الوجود » (٢٤) - كانت من الأصول التى أثرت تأثيرا كبيرا فى فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر . فاذا كان جان فال لم يشر فى هذا الكتاب الى نوع هذا التأثير او مجاله فان من البين أنه جاء عن طريق فكرة الالحاد عند نيتشه . ففلسفة هيدجر - وكذلك فلسفة سارتر - تقوم أساسا على استبعاد فكرة الله . غير أن الالحاد عند هيدجر يختلف اختلافا بينا عن الحاد نيتشه ، فقد رأينا أن فلسفة نيتشه ترتبط فى نهاية الأمر بفكرة نفى الله أما هيدجر فيقيم فلسفته بمعزل عن الدين وبمعزل عن فكرة الله . انه يتخلص اساسا من فكرة الله ويتناول المشكلات الفلسفية خارجا عن أى فكرة دينية.

ورغم اختلاف طابع الالحاد عند كل من نيتشه وهيدجر فان ما يفضى اليه الالحاد عند الفيلسوفين هو انهيار القيم الأخلاقية - وهى القيم

---

(٢٢) A .De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger (Louvain, 1948), p. 353-356.

(٢٣) Ibid., p. 355.

(٢٤) Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence (Colin, Paris 1954), p. 15.

التى ظلت فى الفلسفات القديمة قائمة على فكرة الله - ، والقول بقيم أخرى تستمد معانيها من مذهب الفيلسوف وليس من الدين ٠

وبهذه الدعوة الى قيم جديدة تعارض القيم القديمة يلتقى كل من نيتشه وهيدجر ويمهدان لفلسفة سارتر ٠ أجل أن القيم التى تنادى بها فلسفة نيتشه تختلف عن القيم التى تقول بها فلسفة سارتر ٠ غير أن فلسفة نيتشه تحتفظ بسمات الاتجاه الوجودى عامة وبمظاهر الوجودية كما تبدو عند سارتر بصفة خاصة ٠ لنها - رغم اختلافها عن فلسفة سارتر - تتضمن الخطوط الرئيسية لوجودية سارتر ٠ وقوام هذه الخطوط التى نلحمها فى فلسفة نيتشه هو - كما يقول روجيه أرنالديز (٢٥) - معارضة فكرة الجوهر وفكرة الحقائق الأبدية ، واستخدام حرية مطلقة تظهر عن طريق ارادة القوة ٠ ولذلك فالارادة عند نيتشه ليست الا فعلا حرا لا يحتاج الى جوهر سابق ٠ فوجودية نيتشه تقوم على اعتبار الوجود فعلا انسانيا ٠ والانسان عنده يشعر أن لا مسألة تعنية غير مسألة قبوله الحياة أم رفضها دون سبب ودون نصيحة ٠ هذا الشعور هو الواقع الانسانى الوحيد ٠

وفلسفة نيتشه تتألف من قسمين : قسم سلبى ينقد فيه القيم الأخلاقية والدينية المتعارفة ، وقسم ايجابى يضع فيه « ارادة القوة » ليصل بها الى الانسان الأعلى ٠ وفى نقده للقيم أراد أن يحطم العقل باعتباره الأداة الأولى التى أتاحت للفلسفة ادعاءها اكتشاف الوجود الحقيقى ٠ والعقل بهذا الاعتبار وهم خطر ترجع اليه جميع الأوهام الأخلاقية والدينية ٠ لذلك حمل عليه نيتشه حملة شعواء ، وحاول أن يبين أن قوانين الفكر الضرورية هى قوانين للفكر وليست للوجود كما يدعى العقل ٠ والعقل يستمدها من « الذات » ليفرضها على الوجود ٠ وبناء على ذلك فالعقل عند نيتشه عاجز عن ادراك الوجود فى صيرورته الدائمة ، والوجود ينافى العقل ٠ - كأن اللاعقلية اذن هى الأساس وهى الشرط الضرورى للوجود ٠

نيتشه اذن يعارض العقل كما يرفض القول بجوهر سابق يكون موضوعا لأفعال الانسان ٠ وهو يرى أن الوجود فعل انسانى ، وأن الانسان فى عزله

---

(٢٥) مقال « الأصول القريبة للوجودية Roger Arnaldez - الكاتب المصرى - عدد مايو سنة ١٩٤٧ ص ٦٧٩ ٠

تامة : عزلة عن الآلهة الزائفة ، وعزلة عن المثل الباطلة ، وعزلة عن نفســـه . بحيث لا يبقى له بعـد ذلك الا ارادته وحريته . هذه الاتجاهات الأساسية التى تجعـل من نيتشه رائدا للفلسفة الوجـودية هى نفس الاتجاهات التى سنجدها عند سارتر . الا أن سارتر لا يصدر مباشرة عن نيتشه ، وانما هو يصدر عن فيلسـوف آخـر هو هيدجـر .

وعند هيدجـر نجد هذا الاتجـاه المعارض للعقل أو المعـارض للضرورة . وهو يتمثل فى شعـور هيدجـر بما يسميه بالواقع المعارض facticité . ومعنى هذه الكلمة أن الواقع غير ضرورى وليس مبررا ولكنه مع ذلك واقع لا مفر منـه . فكـل شىء عند هيدجـــر قد تم قبـل أن يأتى الانســان الى هذا الوجـود . والانسان يأتى الى الوجود دون أن يعلم لـماذا وفى ظروف وأوضاع لا يستطيع أن يسيطر عليها ولا أن يغير منها . فالانسان عند هيدجـر كائن وحيد فى العـــالم ، صادر عن ماض مجهول ، ويتجـه الى مستقبل هو العـدم أو هو الموت . وهو فى هـذا العـــالم منغرس فيــه ، وحيد يعـــانى الجزع angoisse ويشعر بالوحشة déréliction .

ولكن هيدجـر يكاد يعود الى الفلسفة التقليدية ، اذ لا ينحصر فى الكائن الموجود ، وانما يتخذه سبيلا الى الوجود بصفة مطلقة ، فيقع من ثمة فى التجريد والتعميم . ولذلك تتسم وجودية هيدجر بكلمة existentiale (٢٦) بمعنى الوجودية المذهبية التى تتناول علم الوجود وتحاول أن تقيم له نسقا فلسفيا ، بينما تتسم الوجودية التى تقتصر على تحليل الانســـان بكلمة existentielle . فهيدجـــر لا يقتصر على الوجـــود الفـــردى الواقعى ، أى لا يقتصر على الكائن الموجود ontisch ، بل يتعداه الى طبيعة الكائن بصفة عامة أى علم الوجود ontologisch .

وفلسفة هيدجر تنظر الى الانسان باعتباره موجودا — فى — العالم ، يتخـذ من كل شىء فى العـــالم أداة ، ويعيش مع الآخرين ، فيشـــعر بوطأة الآخرين ، ويسقط فى الوجـود الزائف ، حيث يتوارى وراء الانشغال بالحياة اليوميــة ومطالبها المعتـادة التافهة . عندئذ يعيش الانسـان كالآلة

(٢٦) A. De Waelhens: La Philosophie de Martin Heidegger, p. 295.

يفكر ويسلك ويتصرف ، لا كانسان متميز عن غيره بفرديته الخاصة ، وانما كشخص خاضع للشعور العلمى الموضوعى أو للوعى الاجتماعى بما يتضمنه من التوافه التى يهتم بها عامة الناس ، بحيث يفضى به هذا الانشغال الى الانغماس فى الحوادث اليومية وفيما يثرثر الناس عنها ، وتنقطع بالتالى كل صلة بينـه وبين الوجـود الحقيقى الأصيل ، فيعيش حياة مبتذلة مبهمة لا يكاد يميز فيهـا بين الوجـود الأصيل وبين الوجـود المبتذل الزائف . هذه الحياة التى يصفها هيدجـر بحـالة السقوط Verfallen (٢٧) ليسـت هى الحياة الوحيدة التى يستطيع أن يعيشها الإنسـان ، فالانسان يستطيع الفرار والتحرر من هذه العبودية التى تتمثل فى عامية الحياة اليومية وثرثرتهـا وفضولها والتباسها . انه يستطيع ذلك عن طريق القلق الناشىء عن وجوده فى العالم ، وعن طريق التفكير والانتظار الدائمين للموت ، وعن طريق الشعور بالاثم من كونـه يحيا حياة يتخللها النقص . وهـذا القلق يكشف له عمـا فى العـالم من خلف ولا معقولية ، ويكشف له عن أنـه ملقى فى العـالم دون عون أو نجدة - يدرك مصيره ويدرك عبث الأشياء والأفعال جميعـا ، ومع هذا فهو مهتم بعمله اليومى ، أو بمتابعته وانمائه لجميع امكانياته ، أى لجميع الاستعدادات ومجالات النشاط الكامنة لديه .

وفى فلسفة هيدجر لا يوجد ثمة اله ، فليس هنـاك أى تجـاوز فوق العـالم أو خارجه . ان الانسـان لا يفـارق ذاته لكى يتجـه نحو اله أعلى منـه ، فان مثـل هذا الالـه - كما رأينـا - غير موجود فى فلسفة هيدجـر ، وانما يفارق الانسـان ذاتـه ويتجـاوزها متجها نحو العـالم ونحو الآخرين ونحـو المستقبل ونحـو العدم . وعلى الرغم من غموض فكـرة التجـاوز عند هيدجـر فانها تعنى فى نهاية الأمـر خروج الانسان عن ذاتـه بحيث يعنى هذا الخروج اتصـال الانسان بالعـالم وبالآخرين وشروعه نحو المستقبل ونحـو العـدم .

ولهذا المظهر الأخير للتجـاوز - أعنى التجـاوز نحو العـدم - أهمية خاصة فى فلسفة هيدجر . فالانسان فى هذه الفلسفة انما هو وجود - لأجل -

---

(٢٧) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 115.

الموت ، وهو بهذا الاعتبار أصل العدم وأساسه (٢٨) ٠ وهذا العدم ينكشف لنا — فى فلسفة هيدجر — عن طريق القلق ٠ اننا نشعر بالقلق وندرك ان هذا القلق لا يرجع — كما هو الأمر فى حالة الشعور بالخوف — الى شيء معين ٠ فما يثير القلق — فى فلسفة هيدجر — « ليس شيئا » محددا ٠ انه كما يقول « لا شيء rien (Nichts) » ٠ ونحن نشعر بهذا اللاشيء ، أى بالعدم ، لا باعتباره مقولة منطقية ، بل باعتباره مقوما داخلا فى تكوين الوجود ٠ اننا نشعر بهذا العدم شعورا غامضا ، وهذا الشعور بالعدم هو الذى يتيح لعملية النفى أو السلب المنطقية أن تصبح ممكنة (٢٩) ٠

وللتجاوز مظهر آخر فى فلسفة هيدجر هو الحرية الانسانية ٠ اننا فى التجاوز نضع العالم ونضع أنفسنا ٠ اننا نتجه نحو العالم ونرتبط به ٠ وهيدجر يعرف الحرية بأنها قدرة الانسان على أن يؤسس ذاته من حيث هى متميزة عن غيرها (٣٠) ٠ فالانسان اذن حر لأنه قادر على أن يؤسس ذاته عن طريق التجاوز ٠ غير أن أهم ما ينبغى أن نلاحظه فى الحرية عند هيدجر هو أنها تتضمن وضع الانسان للعالم ٠ وبما أن العالم من شأنه أن يقسر الانسان ويحد من حريته ، فالحرية تعنى وضع ما يحد من مجالها ٠ انها تسمح بأن نصبح مجبرين ، وبأن يفرض علينا ما يقسرنا ويحد من حريتنا ٠ فالحرية عند هيدجر تتضمن اذن شيئا من الضرورة (٣١) ٠

هذه الفلسفة الهيدجرية هى المصدر المباشر الذى يصدر عنه سارتر فيتفق معها فى كثير من الاتجاهات لا سيما فى الالحاد وفى القول بالحرية ٠ ولكن سارتر من جهة أخرى يستوعب جميع التيارات الفكرية التى رأيناها تأتلف أو تتعارض مع الفلسفات الوجودية الصادرة عن كيركجارد ونيتشه ،

---

(٢٨) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 256.

(٢٩) Ibid., p. 257.

(٣٠) Ibid., p. 264.

(٣١) Ibid., p. 265.

وهو يخضعها الى منهج علمى فلسفى هو المنهج الفينومنولوجى الذى اصطنعه الفيلسوف الألمانى أدموند هوسرل E. Husserl وتابعه فيه كذلك هيدجر • فكأن سارتر لم يتأثر فحسب بالمذاهب الألمانية التى بدأت تتوغل فى فرنسا فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وانما تأثر كذلك بالفلسفة الألمانية من ناحية المنهج •

ولفهم هذا المنهج - كما اصطنعه هوسرل - يمكننا أن ننظر الى ثلاثة جوانب أو ثلاث مراحل تؤسس المنهج الفينومنولوجى :

المرحلة الأولى هى ما يسميه هوسرل تعليق الحكم و التوقف عنه Suspension of judgement (٣٢) • ويسميه أيضا القصر أو الارجاع الفينومنولوجى Phenomenological reduction ، أى أضعاف المسلمات الى أقل حد ممكن • فان هوسرل يرى أنه بهذا الارجاع يتحرر الفيلسوف من جميع الأحكام السابقة ، ويعود الى موقفه الأصلى كفيلسوف • وينبغى أن نلاحظ أن تعليق الحكم لا يقصد به اتخاذ موقف سلبى شكى كما هو الحال عند اللاأدريين ، وليس هو ارادة للرفض كما هو الحال فى الشك الديكارتى ، ولكنه مجرد ايقاف حكم العقل على الموضوعات ، بحيث لا ترتبط الذات بأى موقف بصدد هذه الموضوعات ، فلا تقبلها ولا تنكرها وانما - كما يقول هوسرل - تضعها بين قوسين bracketing ، فان الوضع بين قوسين يعنى عدم اتخاذ أى حكم نهائى بصدد وجود الموضوعات أو طبيعتها سواء أكان بالرفض أم بالقبول ، ويعنى أيضا أن ما وضع بين قوسين يظل باقيا ولا يختفى بحيث يمكن استغلاله دون الارتباط به • كذلك ينبغى أن نلاحظ أن هذا التوقف عن الحكم لا يقوم بازاء موضوعات معينة دون غيرها (٣٣) ، بل ينطبق على الموضوعات العالمية جميعها سواء أكان ذلك بصدد وجودها أم بصدد خصائصها ، كما ينطبق أيضا على كل من العلوم

---

(٣٢) Edmund Husserl : Ideas - General Introduction to Pure Phenomenology (translated by W.R. Boyce Gibson, London George Allen & Unwin Ltd.), 31 & 32 (p. 107-111).

(٣٣) Ibid., § 56-62 (p. 171-184)

الوضعية والعلوم الرياضية والعلوم الأخلاقية ، وذلك لأن جميع هذه العلوم موضوعاتها عالمية أو مرتبطة بالعـالم على نحو أو آخـر • وينطبق التوقف عن الحكم كذلك على الله نفسه ، وذلك لأن الله أيضا مرتبط بالعالم من حيث أن يقين النفس فى الله قائم على يقين متعلق بالعـالم ، ولأن الباعث على تعليق الحكم بصدد العـالم قائم هنا أيضا •

واذن فالمرحلة الأولى من المنهج الفينومنولوجى هى مرحلة تحررية ؛ نقوم فيهـا بالتوقف عن الحكم ، لنحرر أنفسنا من الأحكام السابقة ؛ ونعد أنفسنا للمرحلة الثانيـة •

اما المرحلة الثانية فهى عبارة عن شعور الذات بما وضع بين قوسين• وهوسرل يعنى بشعور الذات أنها تعانى وتجـرب ؛ أو ـ بحسب تعبير هوسرل ـ تتمتع enjoy وتشعر بما بين قوسين • أن ما وضع بين قوسين بمقتضى المرحلة الأولى من المنهج الفينومنولوجى ـ ليس هو الموضوعات ذاتها ، وانما هو مواقفنا المختلفة من الموضوعات أو هو الأحوال الشعورية بموضوعاتها: مثل الارادة التى هى متعلقة بشىء مـراد والرغبـة التى هى متعلقة بشىء مرغوب فيه • وهكذا الحب والبغض والحكم والتخيل والادراك الحسى ؛ فكل هـذه الأحـوال الشعورية متصلة بموضوعاتها ومتعلقة بهـا • ففى المرحلة الثانيـة من المنهـج الفينومنولوجى تتمتع الذات بهذه الأحوال الشـعورية المختلفة وتشعر بهـا • انها تحيا هذه الأحوال الشعورية المتصلة بالموضوعات وتجربها أو تعانيهـا باعتبارها أحـوالا حيـة • هذه الأحـوال الشعورية ، التى سبق للذات أن وضعتها بموضوعاتها بين قوسين فى المرحـلة الأولى ، تظل قائمة لأن وضعها بين قوسين لا يعنى اختفاءها ، بل مجرد تعليقها ، بحيث لا ترتبط الذات بصددها وبصدد موضوعاتها بأية أحكام ، وبحيث تستطيع الذات فى هذه المرحلة الثانية أن تحياها وتشعر بها • وليس ذلك فى الواقع الا اعدادا لمرحلة ثالثة أهم وأخطر • فالمرحلة الثانية اذن هى أيضا مرحلة اعدادية للمرحلة الثالثة •

اما المرحلة الثالثة فهى عبارة عن المنهـج الفلسفى الحقيقى فى نظـــر هوسرل ، وهى تعبر عن الجانب الايجابى من المنهـــج الفينومنولوجى •

فبمقتضى هذه المرحلة تقوم الذات بالتأمل فى الأحوال الشعورية التى تحياها وبالانتباه اليها والتفكير فيها · وهذا التأمل أو الانتباه هو ما يسميه هوسرل بالحدس · فالحدس عند هوسرل هو مجرد انتباه الذات لما تحياه وتشعر به ، بحيث يتبين لها بوضوح معانى ما تحدسه · وميزة هذا الحدس هى أنه لا يتعرض للخطأ من حيث ان الذات قد تحررت من سبب الخطأ حين تحررت من الارتباطات والأحكام ووضعتها بين قوسين · وهذا التحرر هو الذى يتيح للذات أن تتجه الى الحدس ، وأن تتبين معانى ما تحدسه ، فتقوم بتحليل الظواهر التى تحياها تحليلا وصفيا صادقا · ومعنى هذا هو أن الانتباه يتضمن ويقتضى التفكير فى معنى ما يعطيه الحدس ، فهو ايضا يفصل فعل الحدس الى معان ، بحيث ينبغى أن نقول ان المنهج الفينومنولوجى هو الحدس ، أى أنه وصف لماهيات التجربة الشعورية ومعطيات الشعور المباشرة ، وبحيث تصبح الفلسفة بالتالى مجرد علم وصفى لا مجموعة من الاستدلالات العقلية أو التركيبات اللفظية ·

هنا نتساءل ماذا يعطينا الحدس الفينومنولوجى ؟ لقد رأينا أن موضوع التأمل والحدس هو الأحوال الشعورية التى تحياها الذات · فماذا يكشف لنا الحدس فى هذه الأحوال الشعورية ؟ ان ما نتبينه عن طريق الحدس الفينومنولوجى ليس هو حالا ذاتيا خاصا بالذات ، وانما هو فعل شعورى متجه بكيفية معينة الى موضوعه · ان أهم ما يظهره لنا الحدس الفينومنولوجى فى الشعور وموضوعاته هو اتجاه الشعور نحو موضوعاته ، أو هو أفعال الشعور من حيث انها قاصدة موضوعاتها (٤٣) · وليس معنى هذا أن ثمة علاقة بين مكونين للشعور أحدهما فعل والآخر موضوع الفعل ، أو أن ثمة علاقة بين الذات من حيث هى شعور فى ذاته وبين موضوع واقعى موجود فى الخارج · ان الشعور هو نفس هذه العلاقة · انه فعل متصل بموضوعه ومتعلق به ، فالحب متعلق بموضوع هو المحبوب ، والكراهية متعلقة بموضوع هو المكروه ، والارادة متعلقة بموضوع هو المراد،

---

(٤٣) Husserl : Ideas, § 84 (p. 241-244)

والرغبة متعلقة بموضوع هو المرغوب فيه ، والحكم متعلق بموضوع هـــو المحكوم عليه ، والتخيل متعلق بموضوع هو الخيـــالى ·

وهكذا يكشف لنـــا الحدس الفينومنولوجى عن أهم خاصية للأحوال الشعورية المختلفة وهى خاصية القصد l'intentionnalité أو الاتجاه نحو موضوع (٣٥) · هــذه الخاصية هى التى أخذها سارتر عن هوسرل ، كمـــا تابع نفس المنهج الفينومنولوجى ·

فاذا كان سارتر قد تأثر بالفلسفة الألمانية من ناحية المذهـب ومن ناحية المنهـــج الا أنه فى نهاية الأمر قد فكـــر وفلسف بعقلية الرجل الفرنسى· فسارتر هو فيلسوف فرنسى · ومن هنا كانت فلسفته تتميز ـ على نحو ما سنرى فى المقـــال التالى ـ بأخص سمة تميز الفلسفة الفرنسية ، وهى الحـــرية ·

* * *

---

(٣٥) سنعود لتفصيل هذه الخاصية فى المقـــال التالى ·

رابعا : من الله الى الانســان

الحرية الانســانية هى الحقيقة التى تؤكدها الفلســفة الوجودية عامة وفلسفة ســارتر بوجه أخص • ولسنا نريد هنا أن نتابع الفكر البشرى فى تطوره وانتقالاته من الايمــان بمذاهب القضــاء والقدر الى الايمــان بمذاهب الجبر والحتمية ثم الى الايمــان بمذاهب الحرية • ولســنا كذلــك نريد ان نتابع التفكير الفلسفى فى تردده الطويل بين القول بمذاهب الجبر او الحتمية وبين القول بمذاهب الحرية • لقــد قلنــا ان سارتر هو فيلسوف فرنسى وان فلسفته تتميــز بالتالى بأخص ما يميز الفلســفة الفرنسية ، ولذا نريد الآن أن نقتصر على النظــر الى هــذه الفلســفة ـ أعنى الفلسفة الفرنســية ـ أولا من حيث هى فلسفة تقول بالحرية الانســانية ، وثانيــا من حيث تأثــر سارتر بهــذه الفلســفة وصدوره عنهــا صدورا مباشرا •

فهل الفلسفة الفرنسية هى فلسفة حرية ؟ أعنى هل هى فلســفة تقــول بالحرية الانســانية ؟ الفلســفة الفرنسية هى ـ ابتداء من القــرن الســابع عشر ـ فلســفة ديكارتية • ورغم أن العناصر الديكارتية يمكن ارجاعهــا فى جملتها الى فلاسفة سابقين (١) ، الا أن هذه الفلسفة استطاعت ، بما فيها من قوة وجدة وبما أحدثته من انقلاب فى عالــم الفكــر وفى المنهج الفلســــفى ، أن تســيطر على العقول وأن ينتقل أثرهــا الى معظم المفكرين والفلاســفة فى اوربا بأسرها ، ســـواء عند أنصـــارها الذين اصطنعوها أو حاولوا التعديل فيهــا ، أم عنــد خصومهــا الذين عارضوهــا وحاولوا الانتقاص منهــا • ومن هنــا استحق ديكارت أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة واستحقت الفلسفة الأوربية الحديثة أن تدعى فلســفة ديكارتية • فهل الفلسفة الديكارتية تقول بالحرية ؟ لأجل الاجابة على هذا السؤال ولأجل أن نفهم ـ فى نفس الوقت ـ المعانى المتباينة والمستويات المختلفــة للحرية عند ديكارت ينبغى أن ننظــر أولا الى الحرية فى المستوى الالهى وأن ننظــر ثانيــا الى الحــرية فى المستوى الانســانى •

---

(١) أبرزهم القديس أوغسطين والقديس انسلم ودونس سكوت •

اما بصدد المستوى الأول ـ أى المستوى الالهى ـ فنحن نعلم أن ديكارت يقرر الحرية صفة لله الذى هو المبدأ الأول والموجود بذاته • أمـا الأشياء الأخرى أى الموجودات وكذلك الماهيات والحقائق الرياضية والميتافيزيقية فهى كلهـا راجعة الى الله الذى خلقهـا وأبدعهـا بارادته • فمـا يبدو لنـا فيها من ضرورة ولزوم لا يرجع اليها وانما هو موجـود فيها لأن اللـه أرادهـا أن تكون على هـذا النحـو وأراد الضرورة فيها • « فبما أن اللـه أراد أن يكون مجمـوع زوايا المثلث الثلاث مسـاويا ضرورة قائمتين فـان هذا صحيح الآن ولا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك » (٢) • فالحقائق ثابتة ولكن ثباتهـا راجع الى الله • ان ارادة اللـه ثابتة فلا خـوف أن تتغـير هذه الحقائق • والله هو الذى خلق الأشياء والحقائق والماهيـات والقوانين ووضع فيها الضرورة بمحض اختياره وحريته ، فالله اذن حر حرية مطلقة • ومهمـا يكن من أمـر الاعتراض على فكـرة الضرورة فى « الحقائق الأبدية » من حيث انهـا تتضمن القضـاء على حريـة الله ، كمـا يلاحظ الأب مرسن Mersenne ، فان ديكارت يلح على تأكيد الحرية المطلقـة لله وعلى ارجاع ما فى الحقائق الدائمة من ضرورة ولزوم الى هـذه الحرية الالهية (٣) ، ويحاول أن يـرد على الأب مرسن بقوله ان الضرورة لم تفرض على الله لأن اللـه لـم يرد تلك الحقائق ضرورة وانمـا أرادهـا أن تكون ضروريـة • فالحقائق الأبدية ضرورية ثابتة ، وهى أيضـا مجعولة مخلوقـة لله وبمقتضى حريته واختياره • خلاصـة الأمـر اذن أن الله ـ فى فلسـفة ديكارت ـ هـو الموجود الحر ، وأن حريته هى حرية مطلقة لا يحدها حد • هذه الحرية المطلقة التى ينسبهـا ديكارت الى الله هى الحرية التى ينتزعها سارتر ـ على نحو مـا سنرى فى هذا المقال ـ من الله ، حين يرى أن الله لا وجود له ، وينسبها الى الانسـان •

---

(٢) Descartes : Oeuvres de Descartes (collationnée par Jules Simon. Bibliothèque Charpentier, Paris

الردود على الاعتراضـات السادسة • رقم ٦ ص ٤٠٥ •
Réponses Aux sixièmes objections VI

(٣) النصوص التى تؤدى هذا المعنى صراحة ترد فى رسائل ديكارت الخاصة من سنة ١٦٢٩ • وفى ردود ديكارت على الاعتراضات • أما مؤلفات ديكارت التي يضع فيها مذهبه الفلسفي فليس فيها ما يشير صراحة الى هـذا المعنى •

فاذا نظرنا الى الحرية فى المستوى الانسانى تبينا ان لهذه الحرية — عند ديكارت — مجالات مختلفة . والأصول التى تقرر الحرية فى هذا المستوى الانسانى ، أو التى تفضى — فى فلسفة ديكارت — الى مجالات الحرية بالمعنى الانسانى ، تعود الى ثلاثة عناصر أو ثلاث أفكار هامة فى فلسفة ديكارت . الفكرة الأولى هى المنهج والثانية هى الشك أو هى الكوجيتو والثالثة هى الارادة .

أما المنهج الديكارتى فيكشف لنا — بمقتضى القاعدة الأولى فيه — عن أول وأبسط مواقف ديكارت فى الحرية . انه يكشف لنا عن الحرية ، لا بمعناها الميتافيزيقى ، وانما الحرية مأخوذة بمعنى التحرر ، أى الحرية فى مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب . والحرية عند هذا المستوى هى حرية سلبية . انها لا ترقى الى القدرة على الرفض بل تقف عند الامتناع عن التسليم بما لا نثق فيه . ان القاعدة الأولى ، وهى قاعدة البداهة أو الوضوح العقلى ، تقرر « أن لا أسلم اطلاقا بشىء على أنه حق ما لم أعلم واثقا أنه كذلك ... وأن لا أدخل فى أحكامى الا ما يمثل لعقلى فى وضوح وتميز بحيث يستحيل معهما أن يكون عندى أى مجال للشك » (٤) . ورغم أن هذه القاعدة — كما يصوغها ديكارت — لا تنبىء لأول وهلة عن فكرة الحرية بشكل واضح ، الا أننا نعلم أن الفلسفة الحديثة فى أوربا عامة وفى فرنسا بوجه خاص ، وكذلك الفكر الأوربى والفكر الفرنسى ، قد تأثرت كلها بهذه القاعدة واعتبرتها أعلانا عن الحرية الفكرية واسقاطا لكل سلطة الا سلطة العقل . فبمقتضى هذه القاعدة وما تتضمن من دعوة الى الامتناع استطاع المفكرون والفلاسفة — ابتداء من القرن السابع عشر أى ابتداء من عصر ديكارت نفسه — أن يستبعدوا مسائل الدين لاعتماده على أحداث تاريخية ترجع الى الوحى . وأن يستبعدوا طبيعيات أرسطو ومنطقه لأنها لا تقوم على العلم الوثيق الذى يدعو له ديكارت ، وأن يبدأوا — فى جميع المجالات العلمية والفلسفية — بالتحرر من نير السلطات التى كانت جاثمة طوال العصر الوسيط على الفكر الأوربى .

واذن فالحرية بهذا المعنى ، أى بمعنى التحرر ، وكما تجىء فى أولى قواعد المنهج الديكارتى ، هى حرية فكرية فحسب ، تقف عند مستوى المنهج،

---

(٤) Descartes : Discours de la Méthode, Deuxième partie.

ولا تتعداه الى حرية الأنا ، أى الى الحرية بمعناها الميتافيزيقى · وهـذا هو الفارق الجوهرى بين الحرية كما تتمثل فى قاعدة الوضوح العقلى وبين الحرية كما تتمثل فى الشك أو فى الكوجيتو الديكارتى ·

أما فكرة الشك التى تقضى — حسب فلسفة ديكارت — بأن نطرح ما فى عقولنا من معارف وأن نستبعد شهادة الحواس وشهادة العقل وأن نتخلص من العلم القديم ومن أساليبه ، هذه الفكرة — التى يريد بها ديكارت — فى نهاية الأمر — أن نصل الى العقل المجرد الخالص السليم — فانها تعنى من جهة أخرى وفى نفس الوقت قدرة الانسان على أن يستبعد وعلى أن يطرح وعلى أن يتخلص ، فهى اذن تؤكد بطريق مباشر قدرة الأنا على الانكار وعلى الرفض وعلى التعليق · انها تؤكد قدرة الوعى على أن يظل فى حالة من التأجيل أو التعليق أو التوقف عن الحكم ولكن ما معنى الرفض أو التعليق ؟ ما معنى قولنا بأن الوعى قادر على أن يرفض ؟ ان الوعى حين يرفض شيئا ما يقول « لا « non » » · والوعى لا يستطيع أن يقول « لا » الا اذا كان حرا · « ان الحرية هى كلمة لا « La liberté est un non » (٥) · فالحرية اذن هى عين القدرة على الرفض والتعليق · وبما أن الشك هو الذى يتيح للوعى أن يكون قادرا على الرفض والتعليق فالشك اذن هو الذى يتيح للوعى أن يكون حرا ·

وحرية الشك تأخذ — فى فلسفة ديكارت — مستوى آخر غير الحرية الفكرية التى رأيناها فى « المقال » · فبينما نرى الحرية فى « المقال » تقتصر على رفض ما لا يمثل للعقل الا فى وضوح وتميز ، نرى الحرية فى « التأملات » حرية مطلقة تضع الوجود واليقين نفسه موضع شك (٦) · انها تشك فى استدلالات العقل كما تشك فى موضوعات الحواس ، وهى تشك فيما يخطر للعقل من أفكار سواء أكان ذلك فى اليقظة أم فى النوم ، كما تشك فى أن الله يعصمنا بمقتضى طبيعته من الوقوع فى الخطأ · وحرية الشك لا تقف عند هذا فحسب ، وانما تمضى وتفرض

---

(٥) N. Baladi : Les Constantes de la Pensée Française, p. 85.

(٦) Descartes : Méditations Première et Deuxième.

وجود روح خبيث أو شيطان ماكر يتناول ماهية الحقيقة وصدق الفكر .. فحرية الشك اذن هى حرية مطلقة أو هى حرية الأنا فى شكه المطلق . وحيث ان الشك تفكير فحرية الأنا فى الشك هى حرية الأنا أفكر أو هى حرية الكوجيتو من حيث ان الكوجيتو يعنى الأنا أفكر .

أما فكرة الارادة أو الحرية كما تمثل فى الارادة فيبسطها ديكارت بصفة خاصة فى كتابه « مبادىء الفلسفة » (٧) وفى خطاباته للأب ميلان Mesland فى عامى ١٦٤٤ و ١٦٤٥ . ونحن نعلم أن الارادة — عند ديكارت — هى احدى قوتين هما الفهم أو الادراك بالفهم apercevoir par l'entendement والارادة و توجيه الارادة se déterminer par la volonté.

فاذا كان الفهم حالة انفعالية تتحدد بمقتضى ما فى أفكارنا من ضرورة سواء أكانت هذه الأفكار عرضية adventices أم تخيلية factices أم فطرية innées فان الارادة — كما يقرر ديكارت — هى بصفة مبدئية (٨) حالة فاعلة بمقتضى استقلالها عن نور العقل وكما يدل على ذلك وقوعها فى الخطأ . وبعبارة أخرى ان عمل الفهم هو مجرد الادراك دون أى اثبات أو نفى ، أما الارادة فهى عنصر فى الحكم الذى بموجبه نثبت أو ننفى أى شىء ، وهى أيضا اصدار الحكم أو نفس فعل الحكم — فالارادة اذن تعلو على الفهم أو هى مستقلة عن نور العقل بحيث لا يتحتم أن تنقاد له أو تخضع لادراكات الفهم . أنها ارادة حرة تستوى أمامها جميع مبررات العقل ، فالحرية هنا حرية لامبالاة liberté d'indifference أو هى مجرد اختيار عسفى لا مسوغ له .

---

(٧) Descartes : Les Principes de la Philosophie (première partie 32-41)

وكذلك فى التأمل الرابع من كتاب ديكارت « تأملات فيما بعد الطبيعة » Méditations Touchant la Philosophie première : Méditation Quatrième.

(٨) نقول بصفة مبدئية لأننا سرعان ما سنكتشف أن الارادة تجىء عند ديكارت فى ثلاثة مستويات : المستوى الأول هو باعتبارها حالة فاعلة مستقلة عن الفهم بموجبها نصدر الأحكام . المستوى الثانى هو باعتبارها حالة انفعالية خاضعة لادركات العقل الواضحة . المستوى الثالث هو باعتبارها حالة فاعلة ندركها بتجربتنا المباشرة وندرك أننا قادرون بمقتضاها على التمييز بين الخطا والصواب وعلى اختيار الصواب والامتناع عن الاعتقاد فى الخطأ .

الا أن هذه الحرية — كما يقرر ديكارت — هى فى الانسان أدنى درجة من درجات الحرية ٠ أما اذا اهتدت الارادة بنور العقل فى ضوء البواعث المعقولة فاننا نحصل عندئذ على أعلى درجة من درجات الحرية — هى حرية العقل أو هى حرية الارادة المهتدية بنور العقل ٠ ورغم أن مثل هذه الحرية تبدو لأول وهلة وكأنها عود الى نظرية سقراط والرواقية التى توحد بين الحرية وبين تعين الارادة التام وفقا للعقل ، وهى بذلك تجعل من الارادة حالة انفعالية خاضعة لمدركات العقل الواضحة ،

الا أن ديكارت — كما يتضح من بعض نصوصه المتأخرة (٩) — لا يقف بالحرية عند هذا المستوى ، انما يؤكد أننا حاصلون على حرية ايجابية فعالة تتيح لنا أن نمتنع عن الاعتقاد فى الخطأ حتى اذا أراد الله أن يوقعنا فيه (١٠) ٠ وبموجب هذه الحرية نصبح سادة على أفعالنا بحيث نكون أهلا للثناء حين نحسن أداءها (١١) ٠ هذه الحرية المطلقة ندركها بتجربتنا المباشرة ، ولا ينبغى أن يمنعنا اعتقادنا فى قدرة الله اللامتناهية وفى حريته المطلقة من الاعتقاد فى حريتنا التى نعرفها بالتجربة ٠ فليس ثمة تعارض — عند ديكارت — بين حرية الانسان المطلقة التى يعانيها بتجربته المباشرة وبين حرية الله اللامتناهية التى تترك — بمقتضى طبيعتها — أفعال الانسان حرة لا محددة ٠ أن حرية الله هى من طبيعة أخرى تعلو على الفهم ، فكل الأشياء ترجع اليها ، ولكنها لا تقسر ارادتنا على الفعل ، ولا ينبغى أن يمنعنا جهلنا بطبيعة الحرية الالهية من أن نكون متأكدين من حريتنا المطلقة (١٢) ٠

خلاصة الأمر اذن هو أن الحرية — فى فلسفة ديكارت — تأخذ معانى متباينة وتتدرج فى مراحل مختلفة : فهى تبدأ بحرية اللامبالاة المستقلة عن نور العقل ، ثم تنتقل الى مستوى آخر هو الحرية

---

(٩) ونعنى بها كتاب « مبادىء الفلسفة » فقد نشره ديكارت باللاتينية سنة ١٦٤٤ ، أى بعد ثلاث سنوات من نشره لكتاب « تأملات فى الفلسفة الأولى » وكذلك خطاباته للأب ميلان فى عامى ١٦٤٤ و ١٦٤٥ ٠

(١٠) مبادىء الفلسفة ، الجزء الأول الفقرة ٦ والفقرة ٣٩ ٠

(١١) نفس المصدر — فقرة ٣٧ ٠

(١٢) نفس المصدر — فقرة ٤١ ٠

المقولة أو هو تحـدد الارادة وفقا لنور العقل ، ثم ترقى أخيرا - وكمـا يتضح من بعض نصوص المبادىء وخطابات ديكارت للأب ميلان - الى مستوى الحريـة المطلقـة • وإذا كانت حرية اللامبالاة هى أولى مراحل الحرية بالنسبة الى الانسـان فهى ليست كذلك بالنسبة الى الله • ان الله يعين ارادتـه دون أن يتقيـد بأى مسوغ • انـه هو المبدع للمسوغـات والبواعث ولجميـع الحقائق الأبديـة ، فحريـة اللامبالاة هى اذن جوهـر الحـرية الالهية •

وهنا نرى أننـا قـد عدنا الى هـذه الحريـة المطلقـة التى ينسبهـا ديكارت صراحة فى رسائله الى الله وينسبهـا تلميحـا فى بعض نصوصه الى الانسـان • ونحن نريـد أن نرى كيف ينتزع سـارتر هـذه الحـرية من الله وينسبهـا صراحة الى الانسـان ، أو كيف تنتقـل الحريـة المطلقـة من مجـال القدرة الالهية فى فلسفة ديكارت الى مجـال القدرة الانسانيـة فى فلسفة سارتر • ولأجل أن نفهم هذا الانتقال ينبغى أن ننظر فى الاتجاهات الديكارتية التى توصلنا الى سارتر • وهذه الاتجاهات عـديدة ومتنوعة ، فحسبنا هنـا أن نعتبر منها ثلاثة اتجـاهات (١٣) : الاتجاه الأول هـو تأثـير ديكارت المباشر فى فلسفة سارتـر أو هو تأويـل سارتـر المباشر للحرية الديكارتية • أمـا الاتجـاه الثانى فيطلع من ديكارت ونجـده عنـد كل من كنط وهوسرل وهيدجر ثم سارتر • والاتجـاه الثالث يطلع من ديكارت كذلك ونجده عند مين دى بيران ولوكييه وكورنو وبوترو ثـم سـارتر •

أما الاتجاه الأول وهو تأويل سارتر للحرية عند ديكارت فنجده بصفة خاصـة فى مقاله عن « الحرية الديكارتية » (١٤) • وسارتـر يذهب ، فى هـذا المقـال ، الى أن الحريـة بمعنـاهـا الايجابى أو الحريـة كمبدأ خلاق لا نجـدهـا حقيقة - فى فلسـفة ديكارت - بالمعنى الانسـانى الا فى المنهـج

---

(١٣) ليست غايتنا فى هـذا المقال - ولـم تكن فى المقالات السابقة - أن نتابع أى دراسـة تاريخيـة ، وانمـا حسبنـا أن ننظر فى المعانى الفلسفية التى تضافـرت على تأسيس فلسـفة سارتـر • لعل كثيرا من هـذه المعانى يتضح فى ضوء الفلسفات اللاحقة أكثر من إتضاحه فى ضـوء الفلسفات السابقة •

(١٤) La Liberté Cartésiènne (Situations I), p. 314-335.

الديكارتى : اننـا نجدهـا متضمنة أولا فى المنهج الديكارتى نفسـه من حيث ان المنهج قد « اخترع اختراعا » ، أى من حيث ان ديكارت قد اخترع المنهج وكونه بنفسـه : « ان بعض الطرق التى سلكتها قد أوصلتنى الى اعتبارات والى مبادىء كونت منها منهجا ٠٠٠ » (١٥) ٠ ومثل هذه القدرة على التكوين أو الاختراع هى التى تبرز ـ فيما يرى سارتر ـ الجانب البنائى للفعـال فى حرية الأنا ٠ وسارتر يرى أن هذا الجانب البنائى ، أى الحرية بمعنـاها الايجابى ، متضمنة كذلك فى قواعـد المنهج الديكارتى باستثنـاء القـاعـدة الأولى (١٦) ٠ يقـول سـارتر : « ٠٠٠ جميع قـواعد المنهج (باستثنـاء الأولى) هى مبدأ من مبادىء العمـل أو الاختراع ٠ فالتحليـل الـذى توصى بـه القاعـدة الثانيـة ـ الا يتطلب هـذا التحليل حكما حرا خلاقا ينتج رسوما تخطيطية ويتصور تقسيمـات افتراضية يحققهـا فيمـا بعـد ؟ وذلك النظـام الذى تعـظ به القـاعدة الثالثة الا ينبغى أن نسـعى اليـه وأن نترسـمه فى الأشـيـاء غير المنظمة قبل أن نتقـدم اليها ؟ ان ما يثبت ذلك هو اننـا نوجـد هـذا النظـام ان لم يكن موجودا فى الواقـع ، « فارضين النظام حتى بين (الموضوعات) التى لا تتالى بالطبع » ٠ والاحصـاءات التى فى القاعـدة الرابعـة ألا تفترض قـوة على التعميم والتصنيف هى من خصائص الذهن الانسانى ؟ ان قواعـد المنهج تمثـل فى جملتهـا ارشادات عامة جدا لحكم حـر خلاق ٠ وألـم يكن ديكارت ـ فى الوقت الذى كـان يوصى فيه بيكون الانجليز باتباع التجربة ـ أول من طالب علمـاء الطبيعـة بأن يسبقوا التجربة بالفرض ؟ هكذا نكتشف فى مؤلفات ديكارت أول تأكيـد انسانى رائع للحريـة الخلاقة التى تبنى الحق قطعة قطعة ، والتى تستشعر وتقيم فى كـل لحظـة العلاقـات الحقيقية بين الأشياء وذلك بتقديمها للفروض وللرسوم التخطيطية » (١٧) ٠

يبدو اذن أن ديكارت يقول بالحرية الانسانية من حيث هى حرية ايجابية خلاقة ٠ وسـارتر يرى (١٨) أن ديكارت ـ وهو الفيلسوف الحـر المعتز

---

(١٥) Descartes : Discours de la Méthode, 1ère partie

(١٦) ان القـاعدة الأولى لا تكشف ـ كمـا رأينا ـ الا عن الحـرية بمعنـاها السلبى أى فى مستوى التحرر فحسب ٠

(١٧) Sartre : (Situations 1) La Liberté cartésiènne, p. 320-321

(١٨) Ibid., p. 329.

بنفسه والذى يتابع تاريخ تفكيره فى مقاله عن المنهج ، ويلتقى أثناء الشك باليقين فى نفسه - هذا الفيلسوف لا بد قد شعر حقيقة بمثل هذه الحرية . الا ان هذه الحرية التى أراد بها ديكارت تقرير قدرة الانسان على أن يصنع العلم وأن يكون أفعاله وأن يخلق أعماله بصفة دائمة - هذه الحرية الايجابية سرعان ما نكتشف - فيما يرى سارتر - وبمقتضى فلسفة ديكارت ذاتها - أنها حرية زائفة وأنها لا تفضى الى الخلق و البناء . ان فلسفة ديكارت - كما رأينا - تقضى برد « الحقائق الدائمة ، الى الله الذى خلقها وأبدعها بمحض اختياره وحريته » . واذن فليس أمام الانسان الا احد أمرين : اما أن يطلب الخطأ ويرفض الحقائق الأبدية ، وهذه هى الحرية بمعناها السلبى (١٩) ، وأما أن يستسلم الى الحق والى الحقيقة التى تأتيه من عند الله ، ومن هنا تنتقى الحرية عند الانسان وترتد الى الله وحده . « ان الله عند ديكارت هو أكثر الالهة ... حرية ، انه الاله الوحيد الخالق » (٢٠) .

ماذا يبقى للانسان اذن من الحرية فى فلسفة ديكارت ؟ هل تقتصر الحرية الانسانية فى فلسفة ديكارت على مجرد التحرر وعلى قدرة الأنا على الرفض دون أن تتجاوز ذلك الى مجال الخلق والابداع ؟ يرى سارتر أن الحرية بهذا المعنى ، أعنى الحرية من حيث هى القدرة على الرفض ، ليست الا الحرية فى جانبها السلبى . انها نفس التوقف عن الحكم الذى كان يمارسه قدماء الشكاك . أنها حرية تقتصر على رفض ما هو معطى وتقف عند كلمة لا non التى يقولها الوعى للأشياء . وكلمة « لا » هى ملاشاة للأشياء واعدام لها ، كما أن « قدرة الوعى على أن يرفض ما هو معطى وعلى أن يظل فى حالة من التوقف عن الحكم ليست فى صميمها سوى قدرة الوعى على اللاشاة » (٢١) . والى هنا نستطيع أن نرى فى موقف ديكارت بصيد

---

(١٩) وهى عين الحرية بمعناها المسيحى : حرية الانسان فى ارتكاب الخطيئة والشر - ص ٣٣٠ من مقال سارتر « الحرية الديكارتية » .

(٢٠) Sartre : La Liberté Cartesiènne, p. 331

(٢١) Baladi : Les Constantes de la Pensée Française. p.81&82

حرية الشك أو الرفض اعدادا مباشرا لفلسفة سارتر من حيث ان الحرية عند سارتر هى حرية الرفض والملاشاة • ولكن هذه القدرة عينها ، أعنى القدرة على الرفض ، هى التى تتيح للوعى كذلك - فى فلسفة سارتر كما سنرى فى الفصل الثانى - أن ينفصل عن الأشياء التى يلاشيها ليضفى عليها ما يختار هو أو ما يبدع من معان ودلالات ، بحيث لا يقف الوعى عند قوله « لا » ، بل يتجاوز ذلك الى هذه القدرة الخلاقة أو هذه الحرية المبدعة التى رأينا ديكارت - فى رسائله الخاصة وفى ردوده على الاعتراضات - يختص بها الله وحده •

أما الاتجاه الثانى الذى يوصلنا الى سارتر فيبدأ من الكوجيتو الديكارتى (٢٢) • وديكارت يمكن اعتباره بداية مطلقة فى الفلسفة الحديثة • ولسنا نريد هنا أن ننظر فى الكوجيتو من حيث هو يتضمن الكثير من المعانى العميقة التى وجهت الفلسفة الحديثة كلها وجهات جديدة خاصة (٢٣) ، أو من حيث هو قد اختط طريقا للفلسفة الحديثة يبدأ من الأنا أو الذات باعتبارها ذاتا مفكرة ويسير حسبما يريد كل فيلسوف وحسبما يقضى مذهبه • وانما حسبنا أن نشير الى أن هذا الطريق - أعنى البدء من الأنا من حيث هو ذات مفكرة - قد أدى خلال فلسفة كنط ثم هوسرل ثم هيدجر الى اقامة فلسفة سارتر عن الوجود • ونحن نعرف أن الكوجيتو عند ديكارت يبدأ من « الأنا أفكر » ، فالأنا أفكر أى الفكر الخالص هو مبدأ أول للفلسفة • ولكن ما معنى « الأنا أفكر » عند ديكارت ؟ تدل الأنا أفكر عند ديكارت على جوهر قائم فى ذاته يعرف بالتفكير الداخلى • ان ديكارت يرى أن الأنا أفكر لا يمكن تصوره الا كذات أى كجوهر، وهو بالتالى لا يوجد الا من حيث هو جوهر ، لأن كل ما لا يمكن تصوره الا كجوهر لا يوجد الا كجوهر • ان الأنا لديه حدس بذاته كجوهر مفكر •

---

(٢٢) كلمة الكوجيتو Cogito هى اختصار يطلق اصطلاحا على يقين ديكارت الحدسى عن وجود الذات « أفكر اذن أنا موجود » Cogito, ergo sum.

(٢٣) واهم هذه التوجيهات رد الوجود الى الفكر كما فعلت المثالية عامة والمذاهب المثالية الألمانية بصفة خاصة ، فكلها يصدر عن الكوجيتو الديكارتى الذى ينظر الى الوجود من حيث هو أحد تصورات الذهن وينظر الى الفكر من حيث هو سابق على الوجود •

فديكارت اذن ينتقل من الأنا أفكر الى جوهر مفكر متقوم بذاته • ومن هنا كانت دراسته للنفس ، كما يتضح من التأمل الثانى (٢٤) : دراسة ميتافيزيقية ، لأنها تنتقل من الأنا أفكر الى الأنا كجوهر ، وتدرس النفس من حيث هى جوهر •

ونحن نجد نفس الكوجيتو الديكارتى « أنا أفكر اذن أنا موجود » عند كنط • ولكن كنط لا ينتقل من الفكر الى القول بجوهر مفكر متقوم بذاته — انه لا يهتم بالناحية الوجودية الأنطولوجية التى نجدها للكوجيتو عند ديكارت ، وانما هو يعنى من الأنا أفكر مبدأ ربط وتنظيم ، فهو يؤول الكوجيتو بمعنى ابستمولوجى ويجعل منه قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر •

كنط اذن يرفض جوهرية النفس ويتخذ من الكوجيتو تعبيرا عن الصورة التى تجمع الظواهر فى فكر واحد بعينه يترجم بأنا أفكر ich denke. وهذه الصورة هى مبدأ متعال وظيفته التفكير أى ايجاد التوافق بين المقولات التى هى أصلا صور جوفاء وبين الحدوس التى هى أصلا مادة عمياء • بهذا التوافق بين المقولات وبين الحدوس يستطيع الأنا عند كنط أن يحول الحدوس العمياء التى هى أشبه بالكاووس الى موضوعات متمايزة • وبسبب قدرة الأنا على ايجاد هذا التوافق نستطيع أن ننعت الفكر بأنه مبدأ منظم ومفسر باعتبار أن الأنا هو الذى ينظم المادة وهو الذى يفسر العالم • فالأنا عند كنط هو مبدأ معرفة لا مبدأ وجود •

وعلى ضوء هذه الفكرة — أعنى أن الأنا عند كنط هو الذى يفسر العالم — نستطيع كذلك أن نفهم هوسرل ، وذلك لأن هوسرل لا يمكن أن يفهم كتلميذ لديكارت الا عن طريق كنط • ففى فلسفة هوسرل هناك محاولة لارجاع الموضوعات الى الذات أى الى الأنا • وهوسرل يتبع كنط فى أنه لا يجعل من الأنا جوهرا قائما بذاته — انه لا يجوهر الأنا • ولكن هوسرل من ناحية أخرى يرجع الى أصل الديكارتية ذاتها • أنا هو انا أشك أو أنا اتوقف عن الحكم • ومن هنا كانت الفلسفة

---

(٢٤) Oeuvres de Decartes, (Méditation Deuxième), p. 71-80.

عند هوسرل تبدأ أولا بالتوقف عن الحكم ووضــع العالــم بين قوسين على نحو يشابه الى حــد ما الشــك الديكارتي وكمــا يقضي بذلك المنهج الذى يتابعه • فاذا تم لنا وضع العالــم بين قوسين ، وتحررنا بالتالى من جميــع الموضوعات العالمية ومن جميــع الآراء الســابقــة : لــم يبق لنــا الا « الوعى الخالص » • هــذا الوعى الخالص هو « الأنا » الذى سيعطى لكل شيء معنــاه • ولكن ما معنى الأنا عند هوسرل ؟ ليس الأنا عند هوسرل جوهرا متقوما بذاتـــه كمــا هو الأمر عنــد ديكارت ، وليس كذلك مبدأ متعاليــا للربط بـــين الظواهر كمــا هــو الأمــر عنــد كنط — الأنــا كوعى عند هوسرل هو عين العلاقة بين الذات والموضوع ، أو عين الاتصال القائم بين الوعى والموضوع • يقول هوسرل : « ان كل وعى هو وعى شيء ما » (٢٥) ، فليســـت هنــاك ذات الا من حيث هى متجهــة الى موضوع ، ومن حيث هى فعــل الاتجــاه الى موضوع • ليست هنــاك ذات من جهــة وموضوع من جهــة أخــرى يمكن ان تنشأ بينهمــا علاقــة ، بــل ان الذات هى فعــل متصــل بموضوع • وهذا هو ما يعنيه هوسرل بالقصـــدية l'intentionnalité — فالـــذات هي أفعــال تقصــد موضوعاتهــا •

ونفس هــذه الفكــرة — أعنى فكرة القصدية — هى التى نراها فى صميم فلسفة هيدجــر وقــد تحولت الى نوع من الارتباط الوثيق : فبما أن الوعى هو وعى متجه نحو موضوع ، وبمــا أن الذات ليست كذلك الا من حيث هى قاصــدة موضوعاتهــا ، فلن يكون اذن للذات فى فلسفــة هيدجــر أى مضمون ولن يكون الأنا جوهرا قائمــا بذاته كمــا كان الأمــر عنــد ديكارت • ان هيدجر يرفض القــول بالأنــا باعتباره ذاتا متقومة بنفســهــا متميزة عن غيرهــا من الذوات الأخــرى • ودراســة هيدجــر للموجــود البشرى Dasein — كمــا يسميه — تكشف عن أنه ليس ذاتا متفردة وانمــا هــو وجـــود فى العالم ووجود مع الآخرين • وهذا الارتباط بالعــالم وبالآخرين ليس صفة تنضــاف الى الأنــا وانمــا هو ضمن تركيب الأنــا • هــكذا تحولت القصدية على يــدى هيدجر الى علاقــة وثيقــة أو ارتباط دائم بين الانسان والعالم ،

---

(٢٥) J.-P. Sartre : Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl -: l'Intentionnalité (Sitution I, p. 33).

وبين الانسان وغيره من الناس . هذه العلاقة تعبر فى فلسفة هيدجر عن أهم مقومات الوجود الانسانى . وهى ليست علاقة بين ذات من جهة وموضوع من جهة أخرى : انما هى علاقة عميقة تتسم بالاهتمام .
انها علاقة انفعالية قوامها الانشغال والشعور بالهم souci ويكشف عنها الوجود نفسه من حيث ان الوجود يعنى الخروج عن الذات نحو العالم ونحو الآخرين .

على هذا النحو يبتعد هيدجر عن الكوجيتو الديكارتى ، ويرى أن أولى مقومات الأنا هى الخروج عن الذات والوجود فى العالم والارتباط به وبالآخرين . فكان هيدجر يخطو بفلسفته وبفكرة القصدية خطوة أبعد كثيرا من هوسرل متجها نحو العالم ومبتعدا فى نفس الوقت عن الكوجيتو بالمعنى الديكارتى .

وهنا نرى سارتر يلتقى مع هيدجر وهوسرل فى اتخاذ فكرة القصدية للكشف عن مقومات الوجود واقامة أنطولوجيا عن الوجود ، ولكنه فى نفس الوقت يعود الى البدء من الكوجيتو الديكارتى . انه يبدأ من الكوجيتو أى من الأنا وهو فى ذلك يلتقى قطعا مع ديكارت أبى الفلسفة الحديثة . يقول سارتر : « لا يمكن أن توجد أى حقيقة كنقطة انطلاق غير حقيقة الكوجيتو : أفكر اذن أنا موجود . فهذه هى الحقيقة المطلقة للوعى الذى يدرك ذاته . وكل نظرية تتناول الانسان خارج تلك اللحظة التى يدرك فيها ذاته هى أولا نظرية تلغى الحقيقة لأن جميع الموضوعات خارج الكوجيتو الديكارتى تكون مجرد احتمالية ، وكل مذهب ينبنى على الاحتمالات ولا يتعلق بحقيقة ما يهوى فى العدم . ان تعريف المحتمل يتطلب معرفة الحقيقة . واذن فكى توجد حقيقة ما لابد من وجود حقيقة مطلقة وهى تلك التى يتناولها الناس فى بساطتها وبسهولتها والتى هى ادراك الانسان لذاته ادراكا مباشرا ومن غير أى وساطة » (٢٦) .
سارتر اذن يرى أن الكوجيتو هو الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن نبدأ منها وأن نتخذها نقطة انطلاق . وهو يبدأ بالفعل فلسفته من الذات أو « الأنا » ولكنه لا يقف اطلاقا - كما يفعل ديكارت - عند الكوجيتو باعتباره وظيفة هى وظيفة التفكير والمعرفة ، أعنى من حيث « أنا أشك ،

---

(٢٦) J.-P. Sartre : L'Existentialisme est un humanisme p. 64-65

أنا أفكر » (٢٧) · ان الكوجيتو عند ديكارت ليس الا الأنا أفكر ، وهو - بهذا الاعتبار - وكما يتضح من نص قطعة الشمع - (٢٨) مبدأ معرفة ويقين · وكذلك الأمر عند كنط : فكنط قد اختار بصراحة الوقوف عند المظهر الوظيفى أو الابستمولوجى للكوجيتو وجعل منه مبدأ ربط وتنظيم وظيفته المعرفة والتفسير · أما الكوجيتو عند سارتر - وكما سيتضح فى الفصل الثانى - فهو المعرفة الفعلية أى المعرفة كوجود · لذلك لا يقف سارتر اطلاقا عند المظهر الوظيفى للكوجيتو ، أعنى باعتباره مبدأ معرفة ويقين ، وانما هو يتخذ الكوجيتو مبدأ أول ليذهب منه الى موضوعات مغايرة له ، ولينظر بالتالى فى الأنا الواعى وموضوعه معا فى علاقتهما التى لا تنفك · ان الأنا أو الوعى هو وعى شيء ما كما يقول هوسرل ؛ وكما تقضى بذلك خاصية القصد l'intentionnalité أى خاصية اتجاه الوعى ضرورة الى الأشياء · يقول سارتر « اذا كان الكوجيتو يقود ضرورة الى خارجه ، واذا كان الوعى انحدارا زلقا لا نستطيع أن نستقر عليه دون أن نجد أنفسنا فى الحال ننصرف خارجه الى الوجود - فى - ذاته ، (أى الأشياء) ، فذلك لأن الكوجيتو ليس حاصلا فى ذاته اطلاقا على ما يكفى لأن يكون ذاتية مطلقة ، انه يحيل أولا الى الشيء » (٢٩)· واذن فسارتر ينظر الى الأنا من حيث هو موجود فى فرديته الخاصة ، ولا يتعدى ذلك الى استخراج الماهية أو الأنا كجوهر مفكر · ان استخراج الماهية يقضى على فردية الأنا بحيث يصبح الأنا فى وجوده خاضعا لهذه الماهية · ان الأنا هو موجود عارض غير لازم وغير حاصل على ماهية سابقة ، وهو بالتالى موجود حر · لقد رأينا أن سارتر يضع الوجود الانسانى سابقا على الماهية ليكفل له بالتالى حريته · وسارتر فى تأويله للديكارتية يتجه الى الكوجيتو فلا يطلب منه أن يعطينا حقيقة خاصة بالماهية ، كما يفعل ديكارت ، وانما يكشف لنا فحسب عن ضرورة الواقع - une nécessité de fait وكى يقرر بالتالى الحرية الانسانية من حيث هى حرية خاصة بالأنا أو من حيث هى مجرد ضرورة واقع (٣٠) ·

---

(٢٧) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 115.

(٢٨) التأملات : التأمل الثانى ·

(٢٩) L'Etre et le Néant, p. 712.

(٣٠) Ibid., p. 514.

فلسفة سارتر اذن تنطلق من الكوجيتو ولا تقف عنده · انها لا تقتصر على الوعى - من حيث هو ذاتية مطلقة - ، أو على الماهيات التى تظهر له ، وانما تذهب إلى الموضوعات التى يقصدها الوعى · وبمقتضى هذا الانطلاق يقيم سارتر فلسفة وجودية تتناول الأشياء فى وجودها العينى المحسوس · حقيقة ان فكرة الذهاب من الوعى الى الأشياء هى الفكرة الجوهرية فى فلسفة هوسرل ، ولكن هوسرل لم يتابع هذه الفكرة فى نتيجتها الضرورية ، أعنى الانطلاق من الكوجيتو نحو ما يقصد من موضوعات · ومن هنا كان انتقاد سارتر لفلسفة هوسرل من حيث هى فلسفة تقتصر على دراسة التركيبات الجوهرية للوعى ·

وسارتر لا ينتقد هوسرل فحسب ، وانما هو ينتقد كذلك الكوجيتو على نحو ما يجىء عند ديكارت · وهو ينتقد من جهة أخرى هيدجر وفلسفة هيدجر من حيث انها لم تبدأ من الكوجيتو ·

هناك نص ممتاز فى « الوجود والعدم » يوجز انتقاد سارتر للكوجيتو فى استعمالاته المختلفة ، ويكشف فى الوقت نفسه عن قيمة الكوجيتو من حيث هو نقطة انطلاق فى فلسفة سارتر · يقول سارتر : « ان ديكارت قد تساءل عن المظهر الوظيفى للكوجتو « أنا أشك ، أنا افكر » وأراد أن ينتقل من هذا المظهر الوظيفى الى الجدل الوجودى دون أن يستعين فى ذلك بما يوجهه ، فوقع من ثمة فى غلطة الجوهرية ، (يعنى القول بأن الأنا هو جوهر مفكر) ، أما هوسرل فقد فطن الى هذه الغلطة ، ومن ثمة بقى ، وهو فى حذر ، فى مستوى الوصف الوظيفى · وترتب على ذلك أنه لم يتجاوز الوصف الخالص للظاهرة من حيث هى كذلك ، وانغلق داخل الكوجيتو ··· أما هيدجر ··· فقد وصل مباشرة الى التحليل الوجودى دون أن يمر بالكوجيتو » (٣١) · يكشف هذا النص أولا عن انتقاد سارتر لديكارت ·ونحن نعلم أن ديكارت ينتقل بمقتضى الكوجيتو من « الأنا أفكر » الى القول بوجود جوهر هو الأنا الذى يفكر · أما سارتر فيرى أن الأنا ليس جوهرا قائما بذاته ، « ان الوعى ليس حاصلا على أى شىء جوهرى ، وانما هو « ظاهرة » خالصة pur «apparence» ، بمعنى أنه لا يوجد الا من

---

(٣١) L'Etre et le Neant. p. 115.

حيث هو يظهر لنفسه » (٣٢) ، كما سنرى فى الفصل الثانى • ولقد قلنا ان سارتر يرى أن وجود الأنا سابق على الماهية • وهذا يعنى مباشرة أن الأنا ليس جوهرا ولا يمكن أعتباره كذلك • والغلطة الأنطولوجية فى المذهب العقلى الديكارتى ، كما يقول سارتر ، هى أن هذا المذهب « لم ير أن تعريف المطلق بواسطة أولية الوجود على الماهية يعنى أن المطلق فى هذه الحالة لا يمكن اعتباره جوهرا » (٣٣) • واذن فسارتر يرفض استخراج الأنا باعتباره جوهرا قائما بذاته من « الأنا أفكر » • انه يرى أن « الأنا افكر » تعبير ناقص يكمل بقولنا : « أنا أفكر فى شيء ما » •

فاذا عدنا لنفس النص السابق وجدنا ان سارتر يأخذ على هوسرل اغفاله أهم وأول ما يترتب على خاصية القصد l'intentionnalité التى تقرر أن الوعى هو وعى لأنه قاصد شيئا ما • فرغم اكتشاف هوسرل لما فى خاصية القصد من أهمية ، الا أنه ظل حبيسا داخل الكوجيتو ، واقتصر بالتالى على دراسة التركيبات الجوهرية للوعى ، دون أن يبين أهمية الانطلاق ek-sistence

ويشير النص السابق كذلك الى انتقاد سارتر لهيدجر من حيث انه لم يبدأ من الكوجيتو • ان هيدجر يريد أن يبلغ الوجود الحقيقى وأن يقيم فلسفة وجودية حقيقية ، ولكن هيدجر — كما يرى سارتر — لم يتخذ الكوجيتو مبدأ ينطلق منه ليقيم هذه الفلسفة ، انه يشيد هذه الفلسفة ويقيم أنطولوجيا عن الوجود ولكنها أنطولوجية غريبة عن الوعى لأنها لم تتخذ الوعى سبيلا اليها •

نستطيع اذن أن نرى فى النص السابق قيمة الكوجيتو الديكارتى كما يؤوله سارتر وكما يهم هوسرل أن يبدأ به دون أن يكمل هذه المحاولة ، اعنى دون أن ينطلق من الكوجيتو الى الموضوعات التى يقصدها الوعى • ونستطيع بالتالى أن نرى كيف يصدر سارتر عن كل من ديكارت وهوسرل : انه يصدر عن الكوجيتو ولكنه يتخذ منه سبيلا الى اقامة أنطولوجيا عن الوجود • فالكوجيتو الديكارتى هو الخطوة الأولى فى المنهج الذى يتابعه

---

(٣٢) L'Etre et le Néant, p. 23.

(٣٣) Ibid., p. 23.

سارتر • وهذه الخطوة ـ بالاضافة الى فكرة القصد ـ هى التى اتاحت لسارتر ان يتجاوز الوعى نحو الأشياء ويقدم لنا بالتالى فلسفته عن الوجود •

بيد ان هذه الفلسفة التى رأينا سارتر يستمد بعض أصولها من الفلاسفة الألمان هى من أشد الفلسفات الحاحا على تأكيد الحرية الانسانية • انها فلسفة تقوم أساسا على فكرة الحرية الانسانية وتدور كلها حول هذه الفكرة • وسارتر قد تأثر لا شك فى هذا الاتجاه العام ـ أعنى اتجاهه نحو تأكيد الحرية واقامة فلسفة موضوعها وغايتها الحرية ـ بتيار الفكر الفرنسى والفلسفة الفرنسية التى هى فلسفة حرية • فسارتر هو بعد كل شيء فيلسوف فرنسى يعبر عن معانى تحسها الروح الفرنسية وتحياها بعمق • فاذا كنا قد رأينا الاتجاه السابق الذى أوصلنا الى سارتر اتجاها ألمانيا يتمثل فى فلاسفة ألمان مثل كنط وهوسرل وهيدجر فان سارتر قد تأثر كذلك **باتجاه ثالث** يطلع كذلك من ديكارت ويبين عند فلاسفة فرنسيين مثل مين دى بيران ولوكييه وكورنو وبوترو • هذا الاتجاه الثالث هو أولا اتجاه فرنسى خالص ، وهو ثانيا اتجاه يقوم أساسا على ضمان الحرية الانسانية وتأكيدها •

وأظهر فلاسفة هذا الاتجاه هو مين دى بيران **Maine de Biran** . ومين دى بيران يبدأ من الأنا ، ولكن الأنا يأخذ عنده معنى مختلفا كل الاختلاف عن معناه عند ديكارت • ان الأنا يعرف نفسه عند بيران فى شعوره بالجهد العضلى • انه قوة لا مادية تفعل فى مادة معارضة ، وفى هذه المعارضة يشعر الأنا بنفسه ويشعر بأنه حر من حيث هو قوة فاعلة فى مادة معارضة • فمين دى بيران يستخرج الحرية مباشرة من شعور الأنا بها • فشعور الذات بالقدرة على ممارسة الحرية يفيد الوجود الحقيقى لهذه القدرة • « وكما يقول ديكارت : أشعر بأنى موجود (أو بأنى أفكر)، واذن فأنا موجود حقيقة ، نقول على نفس النحو بيقين مماثل فى الأولوية : اشعر بأنى حر واذن فأنا حر » (٣٤) • فمعنى الحرية عند مين دى

---

(٣٤) نص لمين دى بيران **Maire de Biran : Oeuvres VII, p. 257-258.**

بيران هو معنى أصيل يستمد مباشرة من صميم الوعى أو الأنا وتكشف عنه التجربة الباطنة على نحو مباشر ٠

أما جول لوكييه Jules Lequier فقد حاول أن يدلل على الحرية من حيث هى قدرة الانسان على البحث عن الحقيقة وعلى التحكم فى أفكاره واتباع نظام غير محتوم فيها ٠ فالحرية عند لوكييه هى الشرط السابق على كل حقيقة نستطيع أن نعلمها ، وهى بالتالى الحقيقة الأولى السابقة على كل الحقائق التى نعرفها ٠ يقول لوكييه : « كيف أقوم بأى خطوة فى البحث بل كيف أتردد ما لم يكن ذلك بواسطة تحرك أفكارى حركة حرة ؟ » (٣٥) ٠

وظهر فى نفس الاتجاه أنطوان أوجستان كورنو Antoine-Augustin Cournot محاولا كذلك أن يدلل على الحرية ، وسالكا فى ذلك مسلكين مختلفين :

فهو ينادى فى المعرفة بعوامل الاحتمال واللاتعيين ، من حيث ان هذه العوامل تمتنع معها الضرورة المطلقة ، ويقول من جهة أخرى بوجود الصدفة على نحو ما تظهرها بصفة خاصة الوقائع أو الظروف التاريخية للظواهر العلمية المختلفة ٠ ورغم أن القول بالصدفة - على نحو ما يحللها كورنو (٣٦) - لا يقتضى ضرورة القول بالحرية ، الا أن القيمة التى تعنينا هنا من نظريات كورنو تنحصر فى نقده التفسير العلمى للظواهر العلمية المختلفة ٠ ان التفسير العلمى يعنى ارجاع هذه الظواهر الى قوانين وعلاقات مطردة ، وكورنو يفرض للظواهر ، مع هذا التفسير العلمى الوضعى ، تفسيرا آخر هو ضرورة تبين العوامل التاريخية - كالعوامل الجيولوجية مثلا - فى الظواهر الطبيعية ذاتها ٠ وفى هذه العوامل التاريخية ظروف عارضة تقوم على الصدفة البحتة ٠ فكان كورنو اذن يربط

---

(٣٥) Jules Lequier : Recherche d'une première Verité, p. III (Librairie Armand Colin, Paris, 1924)

(٣٦) وهى عند كورنو تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معين وتقابلهما نفسه معين ٠ أما الناحية الكيفية فى هذا التقابل فهى شىء جديد يطرأ على السلسلتين من العلل ٠ Jean Wahl : The Philosopher's Way (New York - Oxford University Press, 1948, p. 124

بين معطيات الاحتمال والصدفة والمعطيات التاريخية • وهو يرى أن كل ما يحمل فى تركيبه آثار الماضى ، سواء أكان ذلك بصدد المادة أم بصدد الظواهر البيولوجية أو الانسانية ، هو فى صميمه تاريخى • فينبغى أن نميز بين المعطى التاريخى وبين المعطى النظرى • واذا كان المعطى النظرى يعنى جملة الظواهر التى تحددها قوانين الطبيعة ، والتى تمثل خصائص دائمة ويمكن التنبؤ عنها بواسطة تلك القوانين ، فان المعطى التاريخى يتطلب ، حينما نكون بصدد أى حادث ، أن نتساءل ليس فحسب عن مبادئه ، وانما كذلك عن أثر الأحداث الماضية عليه • وتبعا لذلك يميز كورنو بين الدراسات التى تتناول الطبيعة la Nature وتلك التى تتناول العالم le Monde : ان الأولى تؤلف سلسلة العلوم النظرية sciences théoriques ، والثانية تؤلف سلسلة العلوم العالمية والتاريخية sciences cosmologiques • ولا يوجد أى تفسير وضعى مطلق لوقائع العلوم العالمية ، وانما هى ظواهر تحمل ، علاوة على القوانين الطبيعية ، عوامل اتفاقية لا تفسر الا بالرجوع الى ظواهر اتفاقية أخرى سابقة عليها • وهكذا يرفض كورنو — فى مجال العلوم العالمية — التفسير العلمى الذى يعنى معرفة القانون • وهو برفضه هذا يعمل على دحض الجبرية العلمية ، وبالتالى على اتاحة المجال للحرية •

كذلك ظهر شارل رينوفييه Charles Renouvier ، وفلسفته كلها تدور حول اثبات الحرية التى هى الركن الأول والأساسى فى هذه الفلسفة ، ويظهر فيها صدوره المباشر عن جول لوكييه وعن ديكارت •

وفى نفس هذا الاتجاه — أعنى اتجاه تقرير الحرية الانسانية — سار اميل بوترو Emile Boutroux • فقد بين بوترو ، لا سيما فى كتابه « فى امكان قوانين الطبيعة » (٣٧) ، أن القوانين الطبيعية ليست حاصلة على أى قيمة مطلقة أو أى ضرورة منطقية ، وانما هى مجرد مناهج نضعها بطريقة عسفية دون أن تنطبق على الظواهر انطباقا تاما • ان

---

(٣٧) Emile Boutroux : De la Contingence des lois de la Nature (Librairie Félix Alcan, Paris 1921).

التفسير العلمى كان يقضى ، منذ بداية القرن التاسع عشر ، بارجاع الظواهر النفسية الى ظواهر فسيولوجية ، واعتبار الظواهر الفسيولوجية ظواهر كيميائية ترد الى قوانين فيزيقية ميكانيكية ، ويمكن التعبير عنها فى نهاية الأمر بدوال جبرية ومعادلات رياضية • ومعنى ذلك أن جميع درجات الوجود ينبغى أن تخضع لما فى التفسير الرياضى من ضرورة منطقية • ولكن التجربة لا تظهرنا على مثل هذا الخضوع • أجل قد يكون لمثل هذا التفسير العلمى قيمة نفعية ، من حيث انه يبسط الظواهر المختلفة • بيد أننا لو نظرنا الى القوانين الرياضية ذاتها لوجدنا أنها لا تنطبق على درجات الوجود ، من حيث ان الوجود حقيقة واقعية لا يجانس الكم الرياضى • لهذا رأى بوترو أن لا معادلة بين الضرورة المنطقية التى يحملها التفسير الرياضى وبين ظواهر الوجود الواقعى ، وأن الضرورة المنطقية لا تتحقق فى الأشياء الواقعية على نحو ما كان يدعى التفسير العلمى الرياضى • واذا كان التباين ظاهرا بين القوانين المنطقية وبين القوانين الرياضية ، من حيث ان الأخيرة أكثر تعقيدا ، فان هذا التباين أوسع وأظهر بين القوانين الطبيعية والقوانين الرياضية • وكلما تقدمنا فى دراسة مراتب الوجود ، ابتداء من الأشياء المجردة الى الأشياء العينية المشخصة ، أظهرتنا هذه الدراسة على اتساع الشقة بين الحقيقة التجريبية وبين التعبير الرياضى ، وتهافت بالتالى التفسير العلمى ليفسح المجال لشىء من الامكان ، أعنى لشىء من عدم الضرورة ومن الحرية •

هكذا ينتهى بوترو الى هدم فكرة الحتمية العلمية ، والى رفض موضوعية القوانين الطبيعية التى كانت تقرها المذاهب العلمية الآلية • ومن البين أن هدم فكرة الحتمية هو الذى يظهرنا على ما فى الوجود الواقعى من لاتعين ، ويؤدى بنا الى تقرير الحرية •

ولسنا نريد هنا أن نتابع هؤلاء الفلاسفة كل منهم فى تفاصيل مذهبه الفلسفى ، وانما حسبنا أن نلاحظ أولا أنهم جميعا يتأثرون بفلسفة ديكارت ، وأنهم جميعا يفلسفون من أجل الحرية ومن أجل التدليل عليها • وحسبنا أن نلاحظ ثانيا أن هؤلاء الفلاسفة الذين يحاولون تقرير الحرية الانسانية هم من فلاسفة القرن التاسع عشر • أما

القرن الثامن عشر فقد انشغل فيه الفلاسفة والمفكرون الفرنسيون بالحرية بالمعنى السياسى ، حتى أن كثيرا منهم وصل الى انكار الحرية الميتافيزيقية والسيكولوجية وتوكيد الحرية السياسية فى الوقت نفسه (٣٨) ٠

هذا الاتجاه الذى يطلع من ديكارت ويشيع عند معظم الفلاسفة الفرنسيين هو الاتجاه الذى تأثر به سارتر ٠ وعلى الرغم من أن فلسفة سارتر تختلف فى جوهرها عن الفلسفة الديكارتية الا أنها بعد كل شىء فلسفة رجل فرنسى يعيش فى الجو الفرنسى ويستمد مبادئه الرئيسية أصلا من ديكارت ومن الفلسفة الديكارتية ٠ ونحن قد رأينا ديكارت ينسب الحرية الى الله ٠ فالله هو مبدع القيم والمبادىء ٠ أما سارتر فقد اقتضى موقفه الالحادى ـ على نحو ما سنرى فى الفصول التالية ـ أن ينكر وجود الله ، ومن ثمة انتقلت الحرية فى فلسفته بهذا المعنى الديكارتى ـ أعنى باعتبارها قدرة الله على ابداع القيم والمبادىء ـ الى الانسان نفسه ٠ فالانسان نفسه ـ وليس الله ـ هو مبدع القيم والمبادىء فى فلسفة سارتر ٠ وبعبارة أخرى فان الحرية الخلاقة التى اختص بها ديكارت الله وحده هى عين الحرية الخلاقة التى سيختص بها سارتر الانسان وحده ٠ ولكن هذه الحرية لم تنتقل من الله الى الانسان الا بعد أن مرت الانسانية ـ كما يقول سارتر (٣٩) ـ بقرنين من الزمان عانت فيهما الأزمة : أزمة الايمان وأزمة العلم ٠ وكان ظهور سارتر ـ كما سنرى فى المقال التالى ـ فى عين الوقت الذى بلغت فيه هذه الأزمة مداها الأقصى ٠

---

(٣٨) Jean Wahl : The Philosopher's Way, p. 125.

(٣٩) مقال سارتر « الحرية الديكارتية » ص ٣٣٤ ٠

خامسا : من سنة ١٩٣٤ (١) الى سنة ١٩٤٧

يقول البيريس Albérès عن مجموع نتاج سارتر : « ان مركز هذا النتاج يبدو وكأنه يستغرق بالضبط الفترة ما بين سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٤ حيث يتتابع جيلان يجهل أحدهما الآخر ٠ وسارتر يمثل أقصى ما يصل اليه كل من هذين الجيلين : فان روكنتان Roquintin (وهو بطل الغثيان) (٢) يمثل الانسان الفردى الحر الفارغ الذى بلغ القلق ٠٠٠ وفى الوقت ذاته يولد عند الطرف الآخر شخص « أورست » Oreste بطل « الذباب » (٣) ٠ ذلك بالاجمال هو المعنى الذى يتلبسه انتاج سارتر الأدبى بصرف النظر عن المفهوم الفلسفى وان كان هذا المفهوم الفلسفى نقلا واعلاء للأدب » (٤) ٠

---

(١) فى سنة ١٩٣٤ عين سارتر مدرسا فى الهافر حيث أمضى عامين دراسيين شعر أثناءهما بالمعانى التى دونها فى قصة « الغثيان » ٠

(٢) الغثيان La Nausée ـ يوميات ميتافيزيقية أصدرتها دار Gallimard للنشر سنة ١٩٣٨ وأضافت اليها صفة « قصة » ٠

(٣) مسرحية الذباب Les Mouches صدرت عام ١٩٤٣ ٠

(٤) R.M.Albérès : Jean-Paul Sartre (éd. Universitaire Paris, 1954), p. 30. • وربما كانت العبارة الأخيرة من هذا النص تشير صراحة الى أن سارتر قد استلهم تفكيره الفلسفى من انتاجه الأدبى أو مما اكتشفه بفضل خبرته وعبر عنه فى انتاجه الأدبى ٠ وليس معنى ذلك أن الأدب سابق أهمية على الفلسفة ـ فان سارتر قد قرأ كبار الفلاسفة المعاصرين له واتصل بهم وانتقدهم واستلهم منهم ، وهو يعرض فلسفته فى « الوجود والعدم » على أنها فلسفة بين الفلسفات الأخرى وعلى نحو أكاديمى ٠ وانما كل ما ينبغى أن نفهمه من هذه العبارة هو امتزاج الفلسفة والأدب عند سارتر أو هو اتحاد الفلسفة والأدب فى نفس سارتر اتحادا وثيقا ٠ هذا الاتحاد يتأيد من جهة أخرى اذا لاحظنا أن سارتر ـ فى قصص ومسرحيات أخرى غير قصة الغثيان وغير مسرحية الذباب ـ يتخذ من الأدب مجالا للتعبير عن كثير من المعانى الفلسفية ، كما فى مسرحية « جلسة سرية Huis-Clos » بصفة خاصة ٠ هذا مع ملاحظة أن اعلاء المفهوم الفلسفى فى هذه القصص والمسرحيات لا يفقد انتاج سارتر الأدبى قيمته الروائية والفنية لأنه لا يبدو افتعالا لفكرة موجهة ٠

يشير هذا النص الى جيلين : جيل ما بين الحربين العالميتين وجيل الحرب العالمية الثانية (٥) ، كما يشير الى أن القيم التى كانت سائدة فى كل من هذين الجيلين قد تمثلت فى بطلين من أبطال سارتر هما روكنتان من جهة وأورست من جهة أخرى • فبينما كانت تتمثل فى روكنتان قيم خاصة هى الفردية والفراغ وعدم الاهتمام بالعالم أى المجانية والحرية وهى قيم ما بين الحربين ، تمثلت فى أورست قيم أخرى هى الانخراط فى العالم والارتباط بالناس وهى قيم الحرب •

ومن هنا كانت لهذا النص أهمية خاصة : فهو يتيح لنا أن نرى فى تحليل كل من « الغثيان » و « الذباب » الفكرتين الأساسيتين فى فلسفة سارتر ، وهما فكرة المجانية gratuité (٦) وتمثل قيم ما بين الحربين ، وفكرة الالتزام engagement (٧) وتمثل قيم الحرب وما بعد الحرب •

أما عن فكرة المجانية فتكشف عنها رواية « الغثيان » وهى قصة ميتافيزيقية تصور حياة كاتبها أنطوان روكنتان أو بالأصح تصور حياة سارتر نفسه فى « الهافر » حيث كان يدرس الفلسفة فى المدرسة الثانوية • وأنطوان روكنتان بطل الرواية رجل مثقف استقر فى « بوفيل » — وهى ترمز

---

(٥) الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ والحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٧ •

(٦) لفظ المجانية gratuité الذى يرد مرارا فى كتب سارتر الفلسفية والأدبية يشير — على نحو ما سنرى — الى فكرة أساسية فى فلسفة سارتر هى كون الانسان موجودا بلا سبب ولا مبرر • واستعمال هذا اللفظ يعنى أن الانسان من حيث انه كائن عارض لا سبب له يشبه فى ذلك الشىء الذى يمنح دون مقابل وهذا هو أصل الاستعارة فى استعمال اللفظ •

(٧) معظم الكتب العربية التى تتحدث عن الفلسفة الوجودية تستعمل كلمة الالتزام لأداء معنى engagement وهى ترجمة تدق أحيانا وتخطىء المعنى أحيانا أخرى لأن استعمال كلمة engagement عند سارتر يكتسب معانى متباينة رغم تقاربها وذلك بحسب المواقف المستعملة فيه • ونحن سنؤثر فى بعض المواقف كلمة انخراط على كلمة التزام لأن الـ engagement أحيانا كثيرة لا تتضمن أى الزام obligation فتعنى عندئذ مجرد الارتباط •

لمدينة « الهافر » — بعد حياة حافلة بالمغامرات ليتابع دراســـة بدأها حول دى رولبون أحد نكرات التاريخ فى القرن الثامن عشر · والكتاب يحوى وصفا دقيقا رائعا لمدينة الهافر ويفصل حياة سكانها فى رتابة هذه الحياة وسخفها ونفاقها ، فيشعر روكنتان ازاء ذلك بالضجر والسآمة والملال وتضيق نفسه بهذه الحياة ، فيكتشف فى هذا الضيق وفيما يترتب عليه من قلق أن حياته تتصف بالمجانية gratuité أى أن لاشىء فيهـــا مبرر justifié .

ولعل أحسن ما يوضح لنا فكرة المجانية هذه هو ما نشعر به غالبا لحظة يقظتنا فى الصباح لا سيما اذا كانت يقظة طارئة بعد نوم عميق ، فنحن نشعر عندئذ بشىء من الفراغ ونحتاج الى شىء من الجهد والمشقة كى نستعيد دوافعنا المعتادة للعمل وننطلق من جديد بشـــواغلنا اليومية · وهذا هو الشعور الذى كان ينتاب روكنتـــان : شعور بالفراغ والضـــيق من هذا الفراغ · وهو يحس ازاء هذا الضيق الحاحا بأن يضفى هو نفسه على حياته وعلى الأشياء مبرراتها ومعانيها · ومن هنا تبزغ فكرة الحرية عند سارتر : فالانسان الذى يشعر أن حياته والأشياء من حوله ليست مبررة يشعر أيضا بأن عليه أن يخلق هو نفسه مبرراتها ومعانيها كيفما يريد ، فهو حر فى خلق المبررات ولكنه من جهة أخرى مجبر على هذه الحرية · وبعبارة أخرى يكتشف روكنتان عن قضية الكتاب الأساسية وهى فى نفس الوقت الفكرة الرئيسية فى فلسفة سارتر · هذه الفكرة هى مجانية الوجود وخلوه من المبررات · وهذه المجانية نفسهـــا لا تحرر صـــاحبهـــا من خلق المبررات بـــل هى تلزمه بتلك بما يشعر ازاءها من ضيق ومن قلق · فالانسان اذن حر ومسئول فى الوقت ذاته عن هذه الحرية · والواقع أن فكرتى الالتزام والالزام غير واضحتين فى « الغثيان » · والحرية التى يكشف عنها سارتر هنا هى حرية فارغة ملحة تريد أن تمتلىء وتطالب باستعمالها أو هى حرية مطلقة تبغى أن ترتبط · وروكنتان يعى هذه الحرية الملحـــة ويعى ما وراءهـــا من فراغ ومجانية فيشعر بالضياع وينتابه القلق · فالقلق هو شـــعور الانسان بما فى الحـــرية من مجانية · وهو يشـــعر أيضـــا بمـــا فى الوجود نفســـه من مجانيـــة فينتـــابه عندئذ شـــعور بالغثيـــان · فالغثيـــان هو شـــعور الانســـان بالمجـــانيـــة المطلقـــة فى وجـــود الاشـــياء وفى وجوده هو · « ان كل شىء مجانى : هذه

الحديقة وهذه المدينة وانا نفسي • (٨) • هذا الازدواج في المجانية يلزم عنه اتساع مجال الحرية ومعنى المسئولية بحيث يشعر روكنتان بغثيان حقيقي وبالذعر ازاء وجود الأشياء : « كنت أمسك بتلك الحصاة ، وكان هناك شيء كأنه الاشمئزاز اللذيذ ••• أنا واثق أن هذا كان منبعثا من الحصاة ، انه انتقل من الحصاة الى يدى • انه هذا ، انه هذا من غير شــك : نوع من الغثيان بين يدى » (٩) • فالمأساة التي يشعر بها روكنتان انما هي ناتجة عن أنه بعــد أن أفرغ الأشــياء من معانيها التي يخلعها الناس عليها بدت له هذه الأشياء غير قابلة للتسمية (١٠) : حتى أقربها ألفة اليه : وجهه الذى يبدو كشيء رمادى في المرآة (١١) ويده التي تصبح غريبة عنه كشيء من الأشــياء أو كحيوان مقلوب (١٢) •

سارتر يريد اذن في كتابه « الغثيان » أن يرفض جميع المبررات التي يصطنعها الانسان من غير تساؤل ، وأن يرد كل شيء الى الصراحة الخالصة من غير مراعاة للقيم الجماعية أو الأخلاقية التي يرى أنها غالبا ما تتحول الى مظاهر تخفى وراءها الرياء والنفاق • ان هذه القيم تجعلنا اذا استسلمنا اليها نعيش في عالم كاذب ونحل اشكال الحـــياة ، لا بالتزام شخصى ، بل باطاعة المواضعات الكاذبة مثل نســـاء بوفيل : « لا عليهن بعد أن يتحملن مسئولية الدفــاع عن الأفكــار الطيبـــة التي خلفهــا لهن آبـــاؤهن ، فان رجلا من البرونز جعل من نفسه حارسا عليها » (١٣) •

يرمى سارتر اذن من وراء رفضه لكل قيمة انقيادية الى أن يكشف عن الحرية والمسئولية وما يتضمنان من اجبار الانسان على ممارستها بأن يخلق هو بنفسه التبريرات التي لا يجدها معطاة في الوجود • ومن هنا يتضــح أن الحرية عند سارتر تقتضى التزاما معينا ، فالانسان الذى لا يمارس هذه

---

(٨) J.-P. Sartre : La Nausée (Gallimard, 129e-éd., 1954) p. 166.

(٩) La Nausée, p. 23.

(١٠) Ibid., p. 159

(١١) Ibid., p. 30.

(١٢) Ibid., p. 128.

(١٣) Ibid., p. 44.

الحرية ، أى الذى يمتنع عن التفكير والالتزام ولا يمنح الأشياء الخارجية معانيها ، يظل أبدا مثل روكنتان أمام قلق وجوده – وجود غير مبرر خال من الأعذار والتعليلات ، ويشعر عندئذ أنه فائض عن الوجود de trop .

« ان بودى أن أرحل ، أن أذهب الى جهة ما أكون فيها حقا فى مكانى ... ولكن مكانى ليس هو فى أى جهة . اننى فائض عن الوجود » (١٤) . فهل يبقى الانسان اذن فى مجانية مطلقة يعانى الوجود غير المبرر رافضا كل قيمة ؟

لقد رأى البيريس (١٥) أن سارتر يرفض فى « الغثيان » جميع القيم الجمالية والأعمال الفنية والأشياء النقية بدون استثناء . ولكن هذا الرأى انما ينسحب فى الواقع على الجزء الأول من « طرق الحرية » وهو « سن الرشد » أكثر من انسحابه على « الغثيان » . ذلك لأن روكنتان يكاد يتحرر فى الصفحات الأخيرة من رواية « الغثيان » من الغثيان نفسه متلمسا قيمة فنية لتنقذه من المجانية المطلقة ، بحيث يبدو أن استماع روكنتان للموسيقى والأغنية Some of these days (١٦) فيه التجاء للفن وانقاذ له من هذه المجانية المطلقة . ومعنى ذلك أن سارتر يشعر بشىء من التعارض بين الوجود كوجود وبين الصورة المعقولة التى لا تتمثل فى الوجود وتتمثل فى الفن . فاختيار سارتر للفن وللقيمة الفنية ليس مجانيا بل هو نوع من التقييم يرفع عن روكنتان شعوره بالغثيان ويضفى على الرواية شيئا من الأفلاطونية الهوسرلية . هذه الأفلاطونية الهوسرلية التى ستنعدم فى الجزء الأول من « طرق الحرية Les Chemins de la Liberté انعداما تاما ، بحيث يمكن أن نقول ان « سن الرشد » L'Age de Raison أقوى فى المجانية من نهاية « الغثيان » . وقد ذهب الى مثل هذا الرأى بصدد « الغثيان » فرنسيس جانسون (١٧) فبين كيف تخلص روكنتان من الغثيان ومن العبث بحيث أمكن للفن أن ينقذه من هذا الوجود غير المبرر . هذا ولا شك أن

---

(١٤) La Nausée, p. 155.

(١٥) Albérès : Jean-Paul Sartre, p. 49.

(١٦) La Nausée, p. 219.

(١٧) Francis Jeanson : Le Problème Moral et la Pensée de Sartre, p. 110-116.

التماس سارتر للقيمة الفنية جاء فى لحظات حاسمة من تسلسل أحداث ومعانى « الغثيان » بحيث كانت القيمة الفنية انقاذا حقيقيا لروكنتان من المجانية التى كان يعانيها · والذى يؤيد صحة هذا الخلاص من المجانية هو تحليل سارتر نفسه للموضوع الخيالى (١٨) · فموضوع الخيال كما يراه سارتر انما هو يصدر عن الذهن ويمثل فى الذهن وحده دون أن يكون موجودا فى الواقع على الاطلاق · وليس الخيال عنده الا مجهود النفس للتخلص من مقتضيات الوجود ولاعطاء الحرية اتم معانيها ، وكذلك الفن ، وهو دون شك أقصى مراتب الخيال · فالفن اذن ليس تحقيقا للواقع بل خروج من الواقع · واذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع فانه لا شك قد أنقذ روكنتان من واقع الحياة الذى ملأه بالغثيان وذلك بالجائه الى الفن والى الموسيقى والغناء بصفة خاصة ·

وفى سنة ١٩٣٩ صدرت لسارتر مجموعة أقاصيص « الجدار » (١٩) · وهى مجموعة دراسات تصور طريقة هروب الانسان من حريته محاولا أن يلتمس من « نظر الآخرين » تبريرا لسلوكه · فهى تصور الانسان فى حريته المجانية ومحاولته لأن يفر منها مستنجدا بأعمال مصطنعة وبأدوار يكاد يمثلها · انه فرار من عملية الخلق الدائمة لذاته وللعالم واصطناع لحياة رتيبة تأتلف مع الأوضاع الاجتماعية · وهذا الاصطناع يكشف عنه بسرعة وبصفة خاصة وجود الانسان فى أى ظروف استثنائية : فالمحكوم عليهم بالاعدام فى قصة « الجدار » Le Mur أدركوا ما فى أوضاع الناس من مهزلة وما فى حركاتهم من اصطناع وتكلف · « ورفع الضابط الآخر يده الشاحبة بخمول · وهذا الخمول أيضا كان مقدرا من قبل » (٢٠) · فحركات الضابط اذن حركات متكلفة مصطنعة · وكذلك ريريت فى قصة « علاقة حميمة Intimité » نراها مسوقة الى أن تتخذ وضعا والى أن تتخيل نفسها مرئية من الآخرين · انها تتخيل نفسها جالسة على شرفة مقهى « فيبل » أو « دى لابيه » وقد اتخذت وضعا مسرحيا يلفت اليها أنظار المارة (٢١) ·

---

(١٨) نجيب بلدى : جان بول سارتر ومواقفه (الكاتب المصرى — ابريل ، يونيه ، يوليو ١٩٤٦) ·

(١٩) J.-P. Sartre : Le Mur

(٢٠) Le Mur. (Le Mur), p. 31

(٢١) Intimnté, (Le Mur), p. 113.

كأن سارتر أراد بما تحويه أقاصيص «الجدار» ومن قبلها رواية «الغثيان» من تصوير لاذع للأوضاع الاجتماعية أن يكشف عما في هذه الأوضاع من تمثيل ونفاق ، وأن يحاول تعرية الانسان من أعماله المصطنعة ، بحيث لا يبقى له شيء : « هذا الرجل الذى أدخلوه هذه القاعة هو طبيب قديم متخصص فى الأمراض النسائية فى مستشفيات باريس - طبيب بكباشي فى أثناء حرب ١٤ . لنزع الطبيب وانزع البكباشي لا يبقى شيء الا قليل من المــاء القذر يسيل متدحرجا من ثقب اناء يفرغ » (٢٢) .

نتاج سارتر اذن حتى سنة ١٩٣٩ ، وهى الســنة التى نشبت فيها الحـرب بين فرنسا وألمانيـا ، لا يعدو تقرير الحقيقـة الرئيسية فى التفكير السارترى وهى حقيقـة الحريـة الانســانيـة . الا أن هذه الحرية تظل حتى ذلك الحين حرية محدودة بالفرد ، فان روكنتان لا سيما قبل التجائه للفن انســان فردى منطو علــى نفســه الى أقصى حد ، يجتر حريته الفارغة ، ولا شأن لــه بالعالم الخارجى .

وفى سنة ١٩٣٩ دخلت فرنسا الحرب ضد ألمانيا وكان سارتر فى الرابعة والثلاثين من عمره ، فشارك فى الحرب ، وأمضى شتاء فى الأسر ، ثم أطلق سراحه بسبب سوء صحته ، فشارك فى المقاومة والتحرير . ورأى سارتر أثناء هذه الحرب هزيمة فرنسا . فكان لكل ذلك أثره العميق الواضح فى تفكيــر سارتر ، وظهر لديه بالتالى عنصر جديد هو عنصر الارتباط والالتزام ، وبدأت الحرية لديه تتلبس معنى جديدا . فبعد أن كانت حرية فارغة تمثل الفردية الشاكية أصبحت حرية تطالب بالعمل والالتزام .

الحرب اذن أشعرت سارتر بأن ثمة مســئولية بين الناس هى أمر محتوم - وبقدر ما كانت آثار سارتر قبل الحــرب تكشف عن الحرية الفارغة وعن ضجر الانسان الذى أراد أن يظل حــرا بقدر ما أصبحت آثاره أثناء

---

(٢٢) J.-P. Sartre : Aller et Retour (Situations I), p. 218.

الحرب وبعد الحرب تكشف عن ضرورة الالتزام . وسارتر لا يضع هذا الالتزام على أنه قيمة يجب تحصيلها بل على أنه واقع لا مفر منه تحتمه بوجه عام أحداث العالم والمجتمع البشرى ، وتحتمه بصفة أخص الأحداث التى مرت بها فرنسا طيلة سنوات الحرب . وهذه الأحداث عينها قد اقتضت أن يأخذ الالتزام صورة التضامن البشرى . هذا التضامن هو مادة الحرية الانسانية ، يملأ فراغها ويحتم على الانسان الارتباط بالأحداث التى تجرى حوله وتحدد مصير العالم . ان الانسان حر ولكن ثمة وضعا واضحا دقيقا هو الحرب ، فالانسان حر لا فى الفراغ ولا فى المطلق بل فى وضع معين وبالنسبة الى قضية معينة .

أزمة فرنسا أثناء الحرب اقتضت اذن أن تكون الحرية عند سارتر حرية انخراط فى العمل بحيث لا تتحقق حرية الانسان الا فى العمل : « لقد قمت بعملى يا الكترا ... وسأحمله على كتفى كما يحمل المسافرين عابر الماء وأعبر به الى الشط الآخر لأقدم عنه الحساب . وستزداد فرحتى ما ازداد الحمل ثقلا على لأن حريتى هى اياه » (٢٣) . ذلك هو المعنى الذى قصد اليه سارتر من مسرحية « الذباب » التى صدرت سنة ١٩٤٣ ، والتى سجلت هذا التطور العميق فى تفكير سارتر . فأورست بطل المسرحية كان يمكنه أن يظل حرا دون التزام : « وها أنتذا الآن شاب ، غنى وجميل ، متبصر كأنك شيخ ، متحرر من كل عبودية وكل اعتقاد ، من غير أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، حر لممارسة جميع الالتزامات ومدرك أنه ينبغى لك ألا تلتزم أبدا » (٢٤) . ولكن أورست لا يرضى بهذه الحرية الفارغة ويريد لها محتوى واقعيا ، فيختار ان يفعل عملا وأن يقتل أمه الملكة كليتمنستر Clytemnestre وخدينها الملك ايجست Egisthe تحت مسئوليته هو لا تحت مسئولية جوبيتر ملك الآلهة ، لأنه ليس الا صورة لأوهام الناس . وعندما يخرج أورست وبيده السيف الملطخ بالدماء لا يندم على ما فعل مثل أخته اليكترا : « لن أندم على ما فعلت » (٢٥) ، وانما يؤكد حريته : « لست أنا السيد ولا العبد يا جوبيتر وانما أنا الحرية » (٢٦) .

---

(٢٣) J.-P. Sartre : Les Mouches (Théâtre I), p. 84.
(٢٤) Ibid., p. 23 & 24.
(٢٥) Ibid., p. 83.
(٢٦) Ibid., p. 100.

وعلى ذلك يمكننا أن نقول ان أورســـت بطل مسرحية « الذباب » هو الطرف المقابل لروكنتان بطل رواية « الغثيان » ، بحيث يكون تفكير سارتر قـد اتجه مع الحـرب وما عانته فرنسـا أثنـاء الحـرب من طـرف الى طرف مقابل له ، أى من الحرية الفارغة الى الحرية الملتزمة ٠ وهذا بالضبط هو ما تكشف عنه وتؤكده سلسلة روايـات « طرق الحرية » ٠ فالجزء الأول «سن الرشد » الذى صدر سنة ١٩٤٥ يصـــور ماتيو دى لارو مبالغا فى حفظ حريته الفارغة ٠ وقـد لاحظنـا أن « سن الرشد » أتوى فى مجانيته من الصفحات الآخير من «الغثيان» ٠ والجزء الثانى « التأجيل Le Sursis » ، وقد صدر فى نفس السنة ، يثبت لماتيو أن حياته لا تتعلق فقط به وبحريته وانما بوضع معين موجود فيه هو الحرب ٠ فالانســان هنا ليس حرا فى الفراغ ولكنه منخرط فى وضع هو الحرب ٠ والجزء الثالث « الموت فى النفس «la Mort dans l'Ame» - وقـد صدر سنة ١٩٤٩ - يدور حول نفس فكرة الالتزام التى كشف عنها « التأجيل » وانما بصـــورة أقوى وأروع ٠

كشفنا اذن عن الحقيقة الأساسية فى تفكير سارتر وهى الحرية الانسانية، وكشفنا عن اتجاه هذه الحرية نحو فكرة الالتزام ٠ ونستطيع أن نلمح خلال هذا الاتجاه نماذج ثلاثة من الناس يعرضها سارتر : فثمة انسان تنازل عن حريته مثــل نساء مدينة بوفيل أو التقليديين والبورجوازيين من سكــان هـــذه المدينة ، فهؤلاء وهؤلاء يشير اليهم سارتر ويستعرض صـــورهم فى المتحف : « لم يكن بين الذين نصبوا صورهم من مات أعزب (٢٧) ولا من مات من غير أولاد أو من غير وصية أو من غير سر التناول ٠ ان هؤلاء الرجال كانوا فى ذلك اليوم كما كانوا دائما : على وفاق مع الله ومع الناس فطفوا على مهل الى الموت ليطالبوا بنصيبهم فى الحياة الأبدية التى كان لهم حق فيها ٠ ذلك أن لهم حقـــا فى كل شىء : فى الحـــياة والعمل والثراء والقيادة والاحترام وأخيرا فى الخلود » (٢٨) ٠

---

(٢٧) هذا التشبيه للانسان الذى تنازل عن حريته بالرجل المتزوج سيعود اليه سارتر فى « سن الرشد » عندما يصور ماتيو يرفض التزوج بعشيقته مارسيل لأنه يريد أن يظل حرا ٠
J.-P. Sartre : L'Age de Raison (Les Chemins de la Liberte I),p.131
ويعلنه صراحة فى كلمات مارسيل نفسها ٠ « الزواج هو العبودية » ص ١٦٦

(٢٨) La Nausée, p. 109.

النوع الثانى هو روكنتان نفسه : انسان رفض القيم الاجتماعية والانقيادية واكتشف بالتالى حريته الفارغة فشعر اذ ذاك بأنه منتزع من هذا العالم وود أن يهرب من هذه الحرية التى تتطلب جهدا مستمرا وممارسة مستمرة الى حيث يستقر كالأشياء الجامدة (٢٩) · كذلك كان حال دى لارو فى « التأجيل » فقد ود أن يكون كالأشياء — فى — ذاتها التى لا تبذل أى جهد لكى توجد : « وقد شاء لو يتعلق بهذا الحجر ويذوب فيه ويمتلىء من كثافته ومن سكونه · ولكن الحجر ما كان ليفيده : كان فى الخارج الى الأبد » (٣٠) · هذا الانسان اذن هو الذى يؤكد فى غير هوادة فراغ الحرية ·

النوع الثالث هو الانسان الملتزم — هو الانسان الذى أدرك أن الحرية تصبح بلا معنى اذا ظلت عابثة وفارغة ، فآثر الانخراط والعمل — لا العمل مع الرفاق حسب أوامر الحزب الشيوعى ، فانه « لا بد للمثقف من أن يفكر » (٣١) — وانما العمل الحر الصادر عن التزام شخص · وفكرة الالتزام هذه واستعمال الحرية والانخراط فى عمل لم تتضح فى نتاج سارتر الا فى عام ١٩٤٣ حين صدرت له مسرحية « الذباب » ·

هذا التطور الذى عاناه تفكير سارتر يمكن أن يلقى ضوءا على كل فلسفة سارتر بحيث تبدو لنا هذه الفلسفة على أنها تسجيل لفشل الاتجاه العقلى الأوربى والفرنسى بصفة خاصة فى الحياة الاجتماعية والسياسية والعالمية · فقد كانت فرنسا قبل الحرب تتصدر العالم باتجاهها العقلى · وقد ظل هذا الاتجاه سائدا فى الفكر الفرنسى وفى الجامعات الفرنسية ابتداء من القرن السابع عشر حين أقام أسسه ديكارت · وعن ديكارت والاتجاه العقلى صدر معظم الفلاسفة الفرنسيين · ومن جهة أخرى ظهر للعالم بوضوح تفوق فرنسا فى غالبية الميادين الفنية والأدبية · وابتداء من سنة ١٩٣٦ بدأت فرنسا تشعر ببوادر الزوابع العالمية ،

---

(٢٩) ذلك هو نفس الموقف الذى اتخذه الشاعر بودلير كما صوره سارتر فى كتابه Baudelaire

(٣٠) Le Sursis, p. 285.

(٣١) J.-P. Sartre : Les Mains Sales, p. 229.

ثم انخرطت فى الحرب ضد ألمانيا ، فكشفت لها هزيمتها عن هزيمة العقلية الفرنسية ، وارتبطت هزيمة فرنسا فى ميدان الحرب بفشل الاتجاه العقلى السائد فى الجامعات من جهة وبعدم جدوى التفوق الفنى والأدبى من جهة أخرى • وفى هذه الأثناء بالذات كانت عبقرية سارتر كفيلسوف وكأديب تلتمع ، فجاءت فلسفته وأدبه أصداء لهذه الحياة التى يعانيها الفرنسيون وتعبيرا صادقا عن رغبة الفرنسى فى تنحية الاتجاه العقلى بسبب تأكده من فشله وفى اصطناع الاتجاه اللاعقلى (٣٢) ، بحيث تبدو الحياة مغامرة جريئة وتبدو بالتالى فلسفة سارتر وأدب سارتر أيضا فلسفة مغامرة وأدب مغامرة • فليس اذن صحيحا ما يراه لوك لوفيفر (٣٣) من أن هذا الاتجاه اللاعقلى « الملبد بالغيوم » هو آت من البلاد النوردية Nordiques ليغزو حياة اللاتين Latins العقلية واتزانهم ، وانما هو اتجاه صادر أصلا عن فرنسا نفسها بما أحاطها من ظروف سياسية وحربية واجتماعية وعالمية ، ثم لقى بعد ذلك موارد نوردية من الفلسفات الألمانية • ولعل هذا يصدق بصفة أخص على فلسفة سارتر بالذات ، فان نظرة الى القاموس اللفظى الذى يرد فى « الوجود والعدم » (٣٤) ، وهو الكتاب الرئيسى الفلسفى لسارتر ، تكشف لنا عن المقولات التى تشيع وراء البناء الفلسفى لفلسفة سارتر وعن المواقف التى تعبر عن انفعالات الحياة ، وكلها يرجع الى آثار الحرب والمقاومة • وقد حاول جان فال فى كتابه « فلسفات الوجود » (٣٥) أن يضع قاموسا وجوديا صغيرا يتألف من ٤٢ كلمة نجد أن معظم كلماته يدور حول نفس المواقف الانفعالية ، فترد فيه كلمات مثل : القلق ـ اليأس ـ

---

(٣٢) مظاهر هذا الاتجاه بدت بوضوح فى حياة الفرنسى عقب الحرب مباشرة وفى حياة الأسرة الفرنسية • ومن هذه المظاهر الاتجاه نحو الاسراف والتبذير ونحو المجازفة والمخاطرة واحلال قيمة العمل الانسانى بدلا من القيم البورجوازية •

(٣٣) Luc J. Lefèvre : L'Existentialiste est-il un philosophe ? (éd. Alsatia - Paris, 1946), p. 9.

(٣٤) صدر فى باريس عام ١٩٤٣ L'Etre et le Néant

(٣٥) Jean Wahl : Les Philosophies de l'Existence, p. 132.

السقوط ـ الخطأ ـ عدم اليقين ـ الموت ـ العدم ـ المستحيل ـ الخطيئة ـ الخطر ـ الطفرة ـ الفضيحة ـ السر ـ الموقف ـ الوحدة ـ الهم ـ الرعشة ٠ هذه كلها كلمات تعبر عن موقف فرنسا وبصفة أخص موقف الفرنسيين المقاومين ابان الحرب وابان المقاومة ٠ وليس القلق الوجودى الا قلق الفرنسى المغامر المقاتل ـ وهذا هو ما يصدر عنه سارتر بصفة خاصة ٠ فسارتر لا يصدر فى وجوديته عن هيدجر مباشرة وانما هو وجودى أصلا بحكم رد فعله الشخصى على المواقف الاجتماعية فى فرنسا وكذلك المواقف السياسية والحربية ٠ ثم هو بعد ذلك قد اختار هيدجر اختيارا حرا ٠ فوجودية سارتر سابقة لديه منطقيا على تعلمه وجودية هيدجر ، وهى استجاباته الشخصية الى المواقف المتعددة التى كانت تعانيها فرنسا وما اعترى هذه المواقف من تغير ، بحيث تبدلت المقولات الأساسية فى الحياة الفرنسية ، فحل الخطر والقلق والخوف مكان الدعة والاطمئنان والاستقرار ، وتغير الموقف البورجوازى ، وأصبح على الفرنسى أن يعيش حياته لحظة بلحظة ؛ وتركزت قيمة الانسان فيما يقوم به من عمل ، وتطلبت الحياة هذا العمل مصحوبا بالتعب والجهد والمغامرة ٠ كل هذه المعانى هى ما يؤسس الفلسفة السارترية ، وما يفيض بها كتاب سارتر الرئيسى « الوجود والعدم » ٠

وهنا نتساءل عن مركز هذا الكتاب من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى ٠ لقد رأينا أن قصة « الغثيان » ومسرحية « الذباب » تنطويان على الفكرتين الأساسيتين فى فلسفة سارتر وهما فكرة المجانية وفكرة الالتزام ٠ وبين هاتين الفكرتين يبدو لنا « الوجود والعدم » وكأنه يمثل المرحلة القائمة بين المجانية والالتزام ، وهى نفس المرحلة التى تربط بين هاتين الفكرتين وتقيم منهما نسقا فلسفيا كاملا ٠ ففى قصة « الغثيان » التى صدرت سنة ١٩٣٨ بدا لنا الوجود مختلطا خاليا من جميع المبررات وباعثا بالتالى على الاحساس بالاشمئزاز والغثيان ؛ وفى سنة ١٩٤٣ صدر كتاب « الوجود والعدم » وقامت قضيته الأساسية ـ كما سنرى بالتفصيل فى الفصول التالية ـ على أن الانسان هو ـ بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ـ انفصال مستمر عن الوجود ٠ وفى نفس العام صدرت مسرحية « الذباب » لتكشف عن ضرورة انخراط الانسان

والتزامه بالعمل ، بحيث لا تفضى به مرحلة الانفصال عن الوجود الى الحرية الفارغة العابثة . والواقع أنه فى نفس كتاب « الوجود والعدم » — فى فصوله الأخيرة — ظهرت الحرية فى صورة الالتزام العملى .

على ضوء هذه الأفكار الثلاثة : فكرة الوجود كما تكشف عنها قصة « الغثيان » وفكرة الانفصال كما بينها كتاب « الوجود والعدم » وفكرة الالتزام كما تشير اليها مسرحية « الذباب » ونهاية « الوجود والعدم » نستطيع أن نرى تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى : فهذا التاريخ يبدأ فى مرحلة أولى باكتشاف الوجود — الوجود المختلط الخالى من أى معنى : « لقد تحررت الأشياء من أسمائها وها هى ذى ضخمة عنيدة عملاقة ، وانه ليبدو من السخف أن تدعى مقاعد أو أن يقال عنها أى شىء : اننى وسط الأشياء التى هى غير قابلة للتسمية . انها تحيط بى وأنا وحدى ، بدون أن أتلفظ بكلمة أو دفاع ... انها لا تتطلب شيئا ولا تفرض نفسها : انها موجودة هنا » (٣٦) . ويصور سارتر اكتشافه للوجود وما ينتابه ازاء هذا الوجود من ضيق ودوار فى صفحة رائعة من مذكرات أنطوان روكنتان فى « الغثيان » حيث يقول : « ... لقد كنت منذ لحظة فى الحديقة العامة . كان جذع شجرة الكستناء يغوص فى الأرض تحت مقعدى . ولم أكن أذكر اطلاقا أنه كان جذع شجرة . كانت الكلمات قد تلاشت وتلاشت معها دلالة الأشياء وطرق استعمالها والارشادات الباهتة التى رسمها الناس على سطحها . كنت جالسا وأنا حانى الرأس قليلا الى الأمام ووحيدا أمام هذه الكومة السوداء المعقدة ، هذه الكومة الغليظة التى كانت تخيفنى . ثم أتانى بعد ذلك هذا الاشراق . لقد قطع على أنفاسى . اننى لم أستشعر أبدا قبل هذه الأيام الأخيرة ما معنى « الوجود « exister » ، لقد كنت مثل الآخرين ، مثل أولئك الذين يتنزهون على شاطىء البحر مرتدين ملابس الربيع . كنت أقول مثلهم : « ان البحر هو أخضر La mer est verte ، وأن هذه النقطة البيضاء فى السماء هى طائر بحرى C'est une mouette ، ولكننى لم أكن أشعر أنها كانت موجودة ، وأن الطائر

---

(٣٦) La Nausée, p. 159.

البحرى كان « طائرا — موجودا mouette-existante » ، ان الوجود عادة يختبىء • انه عنا ، حولنا ، وفينا • انه « نحن » • وليس بوسع أحد أن يقول كلمة دون أن يتكلم عنه • وهو ، بعد كل شىء ، لا يمكن لمسه » (٣٧) •

هكذا يكتشف سارتر الوجود ويكشف أنه وجود متحجر مختلط عار من المعانى التى يصطلح عليها الناس ويضفونها على الأشياء •

هذا الوجود المختلط هو الوجود الذى سينفصل عنه الوعى • ومن هنا تاتى المرحلة الثانية من تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى وهى مرحلة الانفصال والتحرر • والواقع أن هذه المرحلة كما يكشف عنها كتاب « الوجود والعدم » ، على نحو ما سنرى ، هى المرحلة الأساسية فى فلسفة سارتر • فأصل الفلسفة عند سارتر هى انفصال عن الوجود ، وسارتر يجعل من هذه المقولة — مقولة الانفصال — الأساس الوحيد الذى يقيم عليه فلسفته كلها • ومن هنا كان الجزء الأكبر من كتاب « الوجود والعدم » ، وهو الكتاب الذى يعرض فلسفة سارتر على نحو أكاديمى وباعتبارها فلسفة بين الفلسفات الأخرى ، يمثل مرحلة الانفصال فى تاريخ سارتر الفلسفى الشخصى •

ولكن هذه المرحلة التى تتخذ من الانفصال نقطة أساسية تلتها مرحلة ثالثة تمثلت أول الأمر فى مسرحية « الذباب » وفى الجزء الأخير من « الوجود والعدم » ، ثم ما لبثت ابتدأ من عام ١٩٦٠ أن اتخذت صورة صريحة قوية فى كتاب « نقد العقل الجدلى » • فاذا كانت الملامح الأولى لهذه المرحلة قد تجلت فى تحول سارتر من الحرية الفارغة الى الحرية الملتزمة ، فان اكتمال هذا التحول قد انتهى بسارتر الى اقامة انثروبولوجيا حضارية تحاول أن تعيد الانسان داخل نطاق الماركسية الأصلية بحيث لا يبقى الفعل الحر ملتزما فحسب وانما يصبح عملا انتاجيا غايته أن يغير العالم وأن يؤدى به هذا التغير الى اشباع حاجات الانسان •

---

(٣٧) La Nausée, p. 167.

سادسا : اعادة الانسان داخل الماركسية

مع ظهور كتاب سارتر « نقد العقل الجدلى » عام ١٩٦٠ وكذلك مع « سجناء الطونا » يمكننا أن نقول ان سارتر يؤكد ماضيه ويتجاوزه فى الوقت ذاته . وآية ذلك هو محاولة سارتر ادماج الوجودية فى نطاق الماركسية . لقد اعتقد سارتر أن لكل عصر فلسفة تعبر عن مصالح الطبقة الصاعدة فيه . ولما كانت الطبقة الصاعدة فى القرن العشرين هى الطبقة العمالية ، وكانت الماركسية هى الفلسفة المعبرة عن مصالح هذه الطبقة اعتبرها سارتر فلسفة القرن العشرين ، وأصبح من ثم على الفلسفة الوجودية أن تدخل فى نطاقها .

من هذا المنطلق يمضى سارتر فى كتابه الضخم « نقد العقل الجدلى » الى اقامة وجودية جدلية تعطى معظم الأفكار التى جاءت من قبل فى « الوجود والعدم » دلالات جديدة ذات طابع جدلى . الا أن هذا المنطلق نفسه يقرر قضية خطيرة يمكن أن تكون موضع انتقاد أساسى . هذه القضية يضعها سارتر صراحة فى بداية كتابه « نقد العقل الجدلى » حين يرى أن لكل عصر فلسفته وأن وظيفة الفلسفة هى الدفاع عن الطبقة الصاعدة فى هذا العصر . فبهذا ينحرف سارتر عن المعنى الأسمى للفلسفة من حيث هى بحث عن الحقيقة المطلقة . واذا كان سارتر قد رأى أن لحظات الابداع الفلسفى منذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين قد انحصرت فى ثلاث هى : ديكارت ولوك ، ثم كنط وهجل ، وأخيرا ماركس (١) ، فان هذه الفلسفات لا تقتصر على التعبير عن عصرها ولا يتحتم بالتالى تجاوزها عندما تمر لحظاتها التاريخية . واذا كان قد لاح أحيانا أن الوجودية هى فلسفة أزمة انقضت بانقشاع الأزمة ، فان هذا لا ينسحب على الديكارتية أو الكنطية أو غيرها من الفلسفات التى بقيت على مر العصور بما هى فلسفة أيا كان من تأثرها بالعوامل الاجتماعية والتاريخية :

---

(١) J.-P. Sartre : Critique de la Raison Dialectique, (Ed, Gallimard, Paris 1960), p. 17.

لكن سارتر يربط بين نشأة المذهب الفلسفى وبين الحركة العامة للمجتمع : ففى عصر النبالة المستمدة من الوظيفة وعصر الرأسمالية التجارية وبورجوازية رجال القانون والتجارة والبنوك كانت هذه الطبقة تعى ذاتها خلال الديكارتية · ثم مر قرن ونصف حين بدأت المرحلة الأولية للنهضة الصناعية ، فظهرت بورجوازية أصحاب المصانع والمهندسين والعلماء تكشف ذاتها بشىء من الغموض فى صورة الانسان الكلى الذى تعرضه الكنطية (٢) · ويسجل لنا سارتر أنه فى الربع الأول من القرن العشرين كان الاتجاه الفكرى السائد فى الجامعيات معارضا للماركسية الى حد أنه لم يكن من حق الطلبة قراءة مؤلفات كارل ماركس الا بغية دحضها · بل ان الخوف من فكرة الجدل امتد الى الابتعاد عن معرفة هجل · وهكذا نشأ جيل سارتر جاهلا بالمادية التاريخية · اما سارتر ، وهو فيلسوف الحرية ، فقد أراد منذ البداية أن يطلع على الأفكار فى مصادرها الأصلية ، فعمد الى قراءة « رأس المال » و « الايديولوجية الألمانية » · ولكن لم يتحقق له من قراءة هذه الكتب ما تحقق له عندما التفت الى طبقات العمال التى تحيا الماركسية ، ورأى كيف تتجسد فيها أفكار ماركس · فهذا الالتقاء بين الفكرة والتجربة هو الذى أدى بسارتر الى الفهم الذى يعنى التغير ويعنى تجاوز الانسان لنفسه (٣) ·

والواقع أن التغير والخروج من الذات للالتحاق بالآخرين وبالتاريخ انما يشكل أكبر جهد يبذله سارتر فى « نقد العقل الجدلى » · ذلك أن العقل الجدلى ليس سوى حركة التاريخ نفسها فى سياق تكونها وفى وعيها لذاتها وشعورها باتجاهها · وقد كان سارتر من قبل مكتفيا بالاطار الأنطولوجى الخالص الذى يقتصر على تفسير الظواهر البشرية تفسيرا ذاتيا · هذا الاطار الأنطولوجى بقى قائما وظلت الفلسفة الوجودية محتفظة بدفعتها ، لأن الماركسية قد توقفت أو بالأحرى كما يقول سارتر ، قد انفصلت فيها النظرية عن العمل · وكان من نتائج هذا الانفصال أن تحجرت الماركسية وانغلقت على نفسها ، فاختلفت من ثم عن الماركسية الأصيلة بما تتسم به من مرونة وتفتح ·

---

(٢) Critque de la Raison Dialectique, p. 15.

(٣) Ibid., p. 23.

يأخذ سارتر اذن على الماركسية المعاصرة انغلاقها وتجمدها ، ويرى أن لهذا التجمد علامات تدل عليه : من هذه العلامات الحكم على الواقع من خلال أفكار ومبادىء مسبقة ، الى حد اعتبار الواقع نفسه على خطأ أو ضد الثورة حين لا يجيء متفقا مع الفكرة . يقول سارتر فى مثال طريف : « اذا كان خط مترو بودابست شيئا واقعيا فى رأس راكوزى Rakosi ، وكانت الأرض لا تسمح بعمل نفق فيها فان الأرض تكون عندئذ ضد الثورة » (٤) كذلك من علامات التجمد اغفال الماركسية المعاصرة للانسان فى بعده الوجودى ورده الى مجرد شىء . انها تطلق اسم المادية الجدلية على ما تدعيه للطبيعة من جدل يحيل الانسان الى معطى مادى خاضع للضرورة العمياء . لذلك يقول سارتر ان الماركسية المعاصرة تميل الى استبعاد السائل من مجال البحث والى أن تجعل من المسئول موضوع معرفة مطلقة (٥) . فهى علم للانسان أو هى أنثروبولوجيا لا انسانية ، لأنها أسقطت من اعتبارها الانسان ذاته الذى هو أساس كل تفسير ، واكتفت بالنظر الى عامل واحد فى تفسير الظواهر الاجتماعية وهو العامل الاقتصادى .

وما يأخذه سارتر من جمود وعقم على الماركسية المعاصرة يتمثل بصفة خاصة فى « عصر ستالين » حيث انحصر الماركسيون فى نطاق مجموعة من التصورات دون نظر الى الوقائع ودون العودة الى التجربة القائمة . وأدى بهم هذه الانغلاق داخل الاطار التصورى الى أن يغفلوا عن الواقع وعما يقوم بين عملية الانتاج وبين التجربة من وسائط .

بهذا كله يرى سارتر أن الماركسية المعاصرة تحولت الى ميتافيزيقا دوجماتيه (٦) غير قابلة للتحقق ، لأنها تغفل الجزئى أو الفردى مكتفية بالكلى المجرد ، وتسقط من حسابها العينى أو المحسوس فلا تبلغ مرحلة الفهم compréhension . ذلك أن الغاية عند سارتر ليست هى تفسير الانسان وانما هى فهمه . ولأجل امكان هذا الفهم لا بد من الاعتماد

---

(٤) Critique de la Raison Dialectique. p. 25.

(٥) Ibid., p. 107.

(٦) Ibid., p. 110.

على منهج التحليل النفسى وعلى مناهج الدراسات الاجتماعية ، وبذلك تربط بين الفردى والكلى ، أى بين الانسان والاطار الاجتماعى الذى يعيش فيه بجميع جوانبه المادية والحضارية والتاريخية ٠

واذا كان سارتر قد أخذ على الماركسية المعاصرة قولها بوجود جدل فى الطبيعة واغفالها الانسان فى بعده الوجودى ، فان سارتر يذهب الى أن الماركسية الحقيقية هى المادية التاريخية حيث التفسير الصحيح لحركة التاريخ ٠ ففى المادية التاريخية لا يكون التاريخ جملة أحداث متفرقة ، وانما هو حركة تجميع أو شمول totalisation تكون دائما فى طريقها الى التحدد دون أن تبلغه اطلاقا ٠ فهو شمول متطور بصفة دائمة يتسم بالحركة الدائبة والصراع المستمر وهذا هو جدل التاريخ ٠ بيد أن جدل التاريخ لا ينطوى عند سارتر على جبرية تلزم الانسان بالخضوع لها ٠ هذا ما تذهب اليه الماركسية المعاصرة حين تعتبر التاريخ قوة خارجية ليس فى امكان الانسان سوى الخضوع لها ٠ أما سارتر فيرى أن الماركسية الأصلية على نحو ما عبر عنها كارل ماركس تذهب الى أن الانسان يصنع التاريخ ، وهو اذ يفعل ذلك يستند الى مواقف سابقة متباينة ٠ فهناك اذن علاقة بين الانسان وبين المواقف أو الظروف المحيطة ٠ ويرى سارتر أن هذه العلاقة تتجلى فى فعل الانسان وفيما يحدثه هذا الفعل من تغيير ٠ فالانسان يعمل فى المادة ، وعمله هذا يستوجب أن يستحيل هو بمعنى من المعانى الى مادة ، ويستتبع أن تستحيل المادة بموجب هذا العمل الى أدوات بشرية ٠ ومعنى هذا أن هناك تبادلا جدليا بين الانسان والمادة ، بحيث يمكن القول ان فى الانسان من المادية بقدر ما فى المادة من بشرية ٠

ولئن كان سارتر قد وقف من قبل فى كتابه « الوجود والعدم » عند اعتبار الانسان شروعا أى انفصالا مما هو كائن واتجاها نحو ما لم يكن بعد ، فانه قد مضى فى « نقد العقل الجدلى » الى اعتبار هذا الشروع فعلا تعود قيمته الى ما يحدثه من تغيير ٠ فسارتر اذن يتحول هنا عن معنى الفعل بالاطلاق le faire الى معنى العمل بالتحديد la praxis ، اعنى العمل الانتاجى الذى يهدف الى اشباع احتياجات الانسان ٠ وبعبارة

أخرى انه يتحول عن الحرية العفوية المطلقة الى حرية كائن اجتماعى تاريخى يحيط به وسط مادى ويعمل فى هذا الوسط بالتغيير • ومعنى هذا أن سارتر يترك المنظور المثالى - منظور الحرية المطلقة - ليتحدث عن حرية « محددة بحرية » بحيث تكون فى كل واحد « بترا مقبولا » •ويعترف سارتر بأن الوجودية اذ تقتصر على دراسة الوجود البشرى فى نطاق القطاع الأنطولوجى فان من المسلم به أنها تثير مسألة علاقاته الأساسية مع جملة الأنظمة الأخرى التى نجمعها تحت اسم الأنثروبولوجيا (٧) • فلابد اذن من استيعاب الظروف المادية والاقتصادية ومختلف العوامل التاريخية والاجتماعية والحضارية • فهذه كلها تشكل الوسط الذى يتأثر به الانسان ويعمل على تجاوزه • ومع استيعاب هذه الظروف والعوامل يعتقد سارتر أنه يذيب الوجودية بقطاعها الأنطولوجى داخل الماركسية الأصيلة : ماركسية كارل ماركس • واذا كنا نقول ان الماركسية الأصيلة هى المادية التاريخية فذلك من حيث ان المادية التاريخية تعنى الفعل الانسانى فى علاقته مع العالم وعلاقته مع الآخرين •

واعادة الانسان داخل الماركسية الأصيلة يؤدى الى وضع الأسس لأنثروبولوجيا حضارية حقيقية تبرر حضور الحرية بوصفها تجاوزا فى قلب الاطار الزمنى الشامل للتاريخ • ان سارتر يرى أن أمتياز الانسان يكمن فى المكانة التى يشغلها فى هذا العالم ، وذلك لأنه الموجود الذى يمكنه أن يعيش تاريخيا ما ينتاب المجتمع من تقلبات ، أى أنه يتحدد دون انقطاع عن طريق عمله الخاص خلال ما يثار من تغيرات • وهذا التعريف للانسان هو بالضرورة تعريف بعدى a posteriori ، بمعنى أنه يجىء بعد التجربة - تجربة أن يكون للمجتمع تاريخ - ثم يمكن بعد ذلك أن ينسحب على مجتمعات بلا تاريخ (٨) • ومعنى هذا أن المعرفة الانسانية تتحقق أول الأمر كمعرفة عملية ثم تكون بعد ذلك معرفة نظرية ، لكنها لا تقف عند هذه المرحلة والا بقيت تصورية فارغة ، بل هى تعود الى الواقع الفعلى •

---

(٧) Critique de la Raison Dialectique, p. 104.

(٨) Ibid., p. 103-104.

ويرى سارتر أن فى هـذا الربط بين الواقـع والتصور تلتقى الوجودية بالماركسية ٠ فعندئذ تتخذ الفلسـفة من الانسـان ومن التحـديدات المحسوسة لحياته الدعامة الحقة والموضوع الأساسى للدراسـة ، فتتجنب بذلك ما تفتقـر اليـه النظريـة الماركسـية من أسـاس أنطولوجى صميم ، وهو الافتقار الذى يطلق عليه سـارتر اسم « فقـر دم شـامل » (٩) ٠ وعندئذ أيضـا لا تغفـل الفلسفة البعـد التاريخى الاجتماعى بكـل ما ينطوى عليه من مواقف اقتصـادية وصراع طبقى وعلاقات بشريـة جـدلية ٠ فهذه كلهـا تدخل فى اطـار حضـارى وتشـكل عناصر جوهرية من عنـاصر موقف الانسـان ٠

وكمـا يعيب الماركسية « فقر الدم » يؤخـذ عليهـا اقتصارهـا عـلى المنهج النقدى التركيبى ٠ لان هـذا المنهج ينطوى على خطورة تتمثـل فى استخدامه : فالماركسيون يستخدمونه لتأسيس الحقيقى على نحو قبلى ٠ ويستخدمه السياسيون لاثبات أن ما حدث كان ينبغى أن يحدث على هـذا النحو ٠ فهو منهج يقتصر على العرض ولا يتيح الكشـف عن شىء ٠ وفى حدوده نعـرف مقدمـا ما يجب أن نعثـر عليه (١٠) ٠ أما سـارتر فيتابع منهجا كشفيا هو المنهج التقدمى الارتدادى progressive-régressive فى آن واحد : تقدمى لأننـا نتجه نحو النتيجـة الموضوعية ، وارتـدادى أو تراجعى لأننـا نصـعد نحو الشرط الأصلى (١١) ٠ فهو مثلا يحـدد على نحو تقدمى السيرة الشخصية بالتعمق فى العصر ويحدد العصر بالتعمق فى السيرة الشخصية ٠ وهو لا يسعى الى القيـام بعملية دمج فورى للاثنين ، وانما يستبقيهما منفصلين الى أن يتم الاحتواء المتبادل بينهما بنفسـه ويضع نهاية مؤقتة للبحث (١٢) ٠

والواقـع أن كل ما يقوله سـارتـر بصدد المنهج ينبع من اتفاقـه مع الماديـة التاريخية ٠ فاذا أردنـا تصور التفاصيل فى المنهج التحليلى التركيبى

---

(٩) Critique de la Raison Dialectique, p. 109.

(١٠) Ibid., p. .86

(١١) Ibid., p. 97.

(١٢) Ibid., p. 87.

أو الارتدادى التقدمى لزم الاقتنــاع بأن نفى النفى يمكن أن يكــون اثباتــا وان الصراعات ـ داخــل الشخص أو الجماعــة ـ هى محــرك التاريخ ، وان كل لحظة فى أى سلسلة يلزم فهمهــا ابتداء من لحظــة أصلية وأنهــا لا ترد اليهــا ، وأن التاريخ يقــوم فى كل لحظة بعمليــات تجميع دائبة (١٣) . فالعوامــل التى يلزم عنهــا مجتمعة وفى وحــدة تطورهــا حادثة معينة هــى عوامــل متعددة ومستقلة . ويعطينــا ســارتر مثلا على هــذا ما يأخذه المؤرخ جورج لوفيفر G. Lefebvre على جوريس Jaurès من ارجاع أحداث الثورة الفرنســية عام ١٧٨٩ الى سبب واحــد وبســيط هــو قــوة البورجوازية التى بلغت نضجهــا . ان لوفيفر يــرى أن الثورة الفرنســية قد اقتضت تآزرا فذا غير متوقــع بين أسباب متعددة ومتنوعة ، بعضها مباشر وبعضهــا عميق . وهــو يخلص الى أن صعود الطبقة الثوريــة ليس بالضرورة السبب الوحيــد لانتصــارهــا ، وليس حتمــا أن يأتى هــذا الانتصــار فجأة أو أن يأخذ أشكالا عنيفة . لقــد أشــعل الثورة أولئك الذين قضت عليهم لا أولئك الذين أفادوا منهــا .

واذا كان سارتــر يتفق مــع لوفيفــر فيمــا يأخــذه على جوريس من تبســيط للتــاريخ ، ويرى أن الســياق التاريخى تتداخل فيه الصــدفة والأحداث التاريخية فى تركيب أكثــر اتســاعا وأعقد تشــابكــا ، فــان سارتــر يــرى أن المسألة لا تتعلق بالبرهنة على أن هــذه التركيبات ممكنة وانمــا باثبات أنهــا لازمة ، وبأن على العالم أن يتخـــذ فى جميــع الحالات وفى كل المستويــات اتجاهــا شاملا جامعــا لمــا يدرسه (١٤) .

وأهم ما فى دراســة لوفيفر هو نظرته الجدلية التى تــرى فى التاريخ حركة تجميــع دائبة . وهــذا يعنى فى مجــال الاجابة على تساؤلات سارتر أن التاريخ واحد ، وأنه يخضع لقوانين متباينة ، وأن الالتقــاء العرضى للعوامل المستقلة يمكن أن ينتج حادثة معينة ، وأن الحادثة يمكن أن تتطور بدورهــا بموجب خطط مجمعة تلائمهــا (١٥) . وبعبارة موجــزة ان لوفيفر يرفض التفسير الواحدى لا لأنه كذلــك وانمــا لأنه يبدو له قبليــا .

---

(١٣) Critique de la Raison Dialectique, p. 115.

(١٤) Ibid., p. 115 - 116.

(١٥) Ibid., p. 116.

والتفسير القبلى هو موضع ريبة وحذر ليس فحسب فى الدراسات التاريخية ، وانما ثمة ما يبرر التحرز منه كذلك فى مجال الدراسات الاجتماعية وفى مجال الانثروبولوجيا التجريبية · فقد بين جورفيتش M. Gurvitch أن الظواهر الاجتماعية تأتى فى التجربة بمثابة جدل هو نفسه نتيجة تجريبية (١٦) ·

وفى مجال الأنثروبولوجيا التجريبية يبين سارتر أن هذا التحرز هو الشرط الذى يسمح للماركسية الحية بأن تندمج فيها الأنظمة التى بقيت حتى الآن خارجها · بيد أن قوام هذا الاندماج أن نكشف ثانية تحت الحتمية الكلاسيكية لمجالات معينة ارتباطها الجدلى مع الكل ، أو أن نبين ، اذا كان الأمر يتعلق بسياق جدلى ، أن هذا الجدل المحلى هو تعبير عن حركة عمق وشاملة · وهذا يعنى فى نهاية الأمر أن نعود الى ضرورة اقامة الجدل كمنهج كلى وكقانون كلى للأنثروبولوجيا · وليست المادية الجدلية استقراء علميا · ان ما نتحقق منه فى التجربة ، أيا كان عدد الارتباطات التى يمكن استقراؤها ، فانه لا يكفى لاقامة المادية الجدلية ، ذلك أن التعميم هنا فى اتساعه اللامتناهى يتميز جذريا عن عن الاستقراء العلمى (١٧) ·

ويرى سارتر أن الماركسية تعانى من أزمة تتمثل فى امتناع البرهنة على المبادىء بموجب نتائجها · · الا أن المادية التاريخية بصفة خاصة تتسم بطابع متناقض : فهى الحقيقة الوحيدة للتاريخ وهى فى الوقت نفسه عدم تحدد كامل للحقيقة · فالفكر الشامل قد أسس كل شىء ماعدا وجوده الخاص · لقد انتقلت اليه عدوى النسبية التاريخية التى جاء بها دائما ، فلم يبين حقيقة التاريخ متحددة بذاتها ومحددة طبيعتها ومداها خلال المغامرة التاريخية وفى التطور الجدلى للعمل وللخبرة الانسانية · وبعبارة أخرى لا نعرف ماذا تعنى دعوى المؤرخ الماركسى بأنه يقول الحقيقة · وليس ذلك لأن مضمون ما يدعيه كاذب ، بل لأنه لا يملك معنى الحقيقة · وهكذا تمثل لنا الماركسية بوصفها كشفا للوجود وفى

---

(١٦) Critique de la Raison Dialectique, p. 117.
(١٧) Ibid., p. 117 - 118.

الوقت عينه بوصفها تساؤلا عن مدى هذا الكشف يبقى ملحا بغير اجابة ·

ولا يجوز المقارنة هنا بعلماء الطبيعة الذين لا يعنيهم أن يكتشفوا أساس استقراءاتهم ، لأن الأمر عندهم يتعلق بمبدأ عام وصورى · فهناك علاقات دقيقة بين الوقائع ، وهذا يعنى أن الواقعى معقول · أما فى مجال النشاط الانسانى فان العمل la Praxis لا يؤكد على نحو دوجماتى أن للواقع معقولية مطلقة اذا قصد بذلك أن الواقع يذعن لنسق محدد من المبادىء والقوانين الأولية · وانما الواقع دائما يتجلى بطريقة يمكن أن نقيم بها وخلالها نوعا من المعقولية المؤقتة ، وهى معقولية فى حركة دائمة · ومعنى هذا أن العقل الانسانى يقبل كل ما تقدمه التجربة ، ويجعل تصوره للمنطق وللمعقولية تابعا للمعطيات الواقعية التى تنكشف خلال أبحاثه (١٨) ·

والجدل النقدى الذى يقول به سارتر هو منهج للمعرفة بمعنى أن المعرفة تمضى فى سياق جدلى ، وهو فى الوقت نفسه حركة فى الموضوع بمعنى أن حركة الموضوع الواقعى أيا كان هى ذاتها حركة جدلية · والحركتان الجدليتان ليسا الا واحدا · فالجدل النقدى يرفض اذن العقل التحليلى البحت على نحو ما كان سائدا فى القرن السابع عشر ، أو هو بالأحرى يجعل منه اللحظة الأولى فى عقل تركيبى وتقدمى · وهو بذلك يتجنب التصورية ، ويعرف العالم على النحو الذى تكون معه المعرفة الجدلية ممكنة، فيوضح فى آن واحد حركة الواقع وحركة أفكارنا (١٩) ·

بهذا يمكن القول ان العقل الجدلى هو نمط من العقلية وفى الوقت عينه نمط من التجاوز لكل أنماط العقلية · وبهذا أيضا يمكن القول ان سارتر يتجنب كلا من الدوجماتية الهجلية والدوجماتية الماركسية · انه يتجنب الدوجماتية الهجلية التى تكمن فى مثاليتها · فعند هجل ليس الجدل فى حاجة الى تقديم الأدلة عليه ، وانما هو يتخذ من نهاية التاريخ حيث

---

(١٨) Critique de la Raison Dialectique, p. 118 - 119.

(١٩) Ibid., p. 119.

تكون عملية التجميع قد تمت – يتخذ منها لحظة اصدار الحكم ٠ كذلك عند هجل حركة الوجود وسياق المعرفة هما شيء واحد ٠ فالجدل التصورى القائم على علاقة التناقض هو جدل منطقى كما نجده فى كتابه « علم المنطق » وهو فى الوقت عينه جدل واقعى يصف أنماط الصراع الذى يحدث فى العالم كما نجده فى كتابه « فينومنولوجيا الروح » ٠ والنتيجة الحتمية لذلك هى التوحيد بين المعرفة وبين موضوعها ٠ فالوعى هو وعى بالآخر كما أن الآخر هو الوجود المغاير للوعى (٢٠) ٠

واذا كان امتياز ماركس وأصالته يعودان الى أنه قد دحض هجل وأثبت أن التاريخ فى حركة دائبة وأن الوجود لا يرد الى المعرفة ، وهو أمر يرى سارتر أنه صحيح من الناحية العملية ، فان سارتر يأخذ على الماركسيين المعاصرين أنهم ألغوا الانسان اذا قاموا بتفتيته فى الكون (٢١)٠

ويرى سارتر أن الماركسية قد أمكنها على هذا النحو أن تبدل الوجود بالحقيقة فلا تعود بالتالى هناك أى معرفة بالمعنى الدقيق ، اذ لا ينكشف الوجود على أى نحو كان وانما يتطور تبعا لقوانينه الخاصة ٠ وهكذا يكون جدل الطبيعة هو الطبيعة بغير الانسان ، ولا تعود الحاجة لليقين والمعايير قائمة بل تنتفى المعرفة مع عدم وجود الانسان ، لأن المعرفة فى أى صورة كانت انما هى علاقة معينة بين الانسان والعالم الذى يحيط به ٠ فاذا لم يوجد الانسان لاختفت هذه العلاقة (٢٢) ٠

ومعنى هذا أن الماركسية تجعل الانسان موضوعا من موضوعات العالم وتنكر جدل العقل ٠ فلا يبقى سوى جدل الطبيعة الذى هو محاولة لتنظيم الوقائع ٠ وهذه المحاولة التى تريد للعالم أن ينكشف بذاته من دون أن يكون ذلك لأى انسان – لأن الانسان من حيث هو ذات قد انتفى فيها – يطلق عليها سارتر المادية الجدلية من الخارج أو المتعالية ٠

واذا كان سارتر قد بين فى كتابه « نقد العقل الجدلى » الذى صدر عام ١٩٦٠ أن تصور المادية على النحو الذى انتهت اليه الماركسية المعاصرة

---

(٢٠) Critique de la Raison Dialectique, p. 121.
(٢١) Ibid., p. 123.
(٢٢) Ibid., p. 124.

حين أنكرت جدلية العقل ليس هـو المادية فى ماركسية ماركس الأصـيلة ، فانه قـد نبه الى هـذا الفارق بين التصورين منذ وقت مبكـر ، وذلك حـين أورد فى مقاله عن « المادية والثورة » عـام ١٩٤٦ نص ماركس الشـهير : « ان التصور المادى للعالم يعنى ببسـاطة تصور الطبيعة على ما هى عليـه دون أى اضافة غريبة » . وكتب فى الهامش يقول : « انتى أورد هنـا هـذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم . وسأشرح تصور ماركس الأكثـر عمقـا والأكثـر ثراء عن الموضوعية فى مناسبة أخرى » (٢٣) .

لقـد كتب سارتـر هـذا المقـال عام ١٩٤٦ وقـدم اليه حين نشره فى كتابه « مواقف ـ الجزء الخامس » بقوله : « ... ان نقدى لـم يكن يتعلق بكارل ماركس . انه موجه نحو الماركسية المدرسية » .

فالماركسية المعاصرة ـ وهى التى أسماها سارتر المدرسية تشبيها لها بدوجماتية المدرسية فى العصور الوسطى ـ هى تلتى تصورت الانسـان فى قلب الطبيعة موضوعا من موضوعاتها يتطور تحت أبصارنا وفقا لقوانين الطبيعة ، أى كمادية خالصة تحكمهـا القوانين الكلية للجدل ، وموضوع الفكر هو الطبيعة على نحو ما هى عليه ، ودراسـة التاريخ تخصيص له : فينبغى متابعة الحركة التى تولد الحياة ابتداء من المادة وتولد الانسان ابتداء من الصور الأولية للحياة وتولد التاريخ الاجتماعى ابتداء من الجماعات البشرية الأولى . هـذا التصور يمتاز بأنه يتجنب المشكلة : فهـو يقـدم الجـدل تقديمـا أوليـا ودون تبرير باعتباره قانونا أساسيـا للطبيعة . انـه يفرض الجدل كأمـر خارجى أو كقانون مجـرد وكلى للطبيعة .

هكذا تستبعد الماركسية المعاصرة من العالم « الاضـافة الغريبة عنـه » التى ليست الا الانسـان المشخص الحى بعلاقاته البشرية وأفكاره الصحيحة أو الباطلة وأفعاله ومقاصـده الحقيقيـة ، وتقيم مكانه موضوعـا مطلقـا . كأن الماركسى المعاصر يتخذ وجهـة النظر الالهية ـ رغم انكاره لوجود الله ـ ويتأمل منهـا مشـهد العـالم والانسـان كاحـدى موضوعاته . فهـو يقـع ثانيـة فى المثـاليـة الدوجماتية . ومن هـذا الموقف المثالى يفرض

---

(٢٣) الجزء الخامس : المادية والثورة J.-P. Sartre : Situations VI.

الجدل على الطبيعة ، ولن يجد من الوقائع ما يتيح لـه تحقيق هـذا الفرض. ان الأمـر هنـا يماثـل مقولات العقـل التى رأى كنط أنهـا تحكم التجربـة دون أن يمكن لأى تجربة أن تبررها (٢٤) .

وهنـا ينبه سارتـر الى لبس هـام توقعنـا فيه اللغة : ذلـك أن الألفـاظ تعنى أحيانا الموضوعات ذاتهـا وتعنى أحيانا أخـرى تصوراتنـا عن الموضوعـات . فالماركسى المعاصر يتكلم فى الواقـع عن فكـرة المادة ، وهو من ثـم يقـع فى المثالية المادية idealisme matérialiste التى هى مادية فى ذاتهـا وتختلف عن المادية الواقعية matérialisme realiste .

ان ما يقابل المثالية هو هذه المادية الواقعية حيث تكون الفكرة عن انسان قائم فى العالم تعترضه كل القوى الكونية ، ويتحدث عن العالم المادى بوصفه ما ينكشف تدريجيا خلال العمل la praxis وفى موقف . أمـا الماركسى المعاصر فهو كما يقول سارتر يذهب الى مثالية تسرق من العلم الكلمـــات لتشير بها الى بعض أفكار ذات محتوى فقير للغاية (٢٥) . بيد أن ما يهمنا هو أننا حينما نطرد حقيقة الكون بوصفها عملا من أعمال النـاس ، فاننـا نجدها ثانية فى الكلمات ذاتها التى نستخدمها كموضوع لوعى مطلق ومكوِّن

وهذا يعنى أننا لا نفلت من مشكلة الحق . والفكرة المحورية التى تلزم عن المثالية الدوجماتية لدى الماركسية المعاصرة هى أن الجدل يصبح مفروضا على الانسان دون أن يكون لدى الانسان امكانية معرفته . أن الانســـان يصبح موضوعا أعنى جزءا من الطبيعة ليس فى امكانه أن يعى ذاته أو يعى الطبيعة . واذا كانت الطبيعة تخضع لقانون هو قانون الجدل فان القانون لا يتمخض بذاته عن المعرفة به . وانما الأمر على العكس من ذلك : فاذا كنا نخضع للقانون على نحو سلبى فانه يحول موضوعه الى ســـلبية ، وينزع عنه بالتالى كل امكانية لتجميع تجاربه العديدة فى وحدة تأليفية . كذلك ان الانسان المتعالى الذى يتأمل القوانين من مستوى العمومية حيث يتخذ موضعه لا يستطيع أن يدرك الأفراد . لذلك يرفض سارتر كلا التصورين عن الفكر : فليس الفكر أمرا سلبيا هو مجرد انعكاس مؤجل لعلل خارجية،وليس هو فكرا

(٢٤) Critique de la Raison Dialectique, p. 126.

(٢٥) Ibid., p. 126.

ايجابيا يطل على العالم من الخارج فلا يجد فيه ذاته . ومع هذا الرفض يرى سارتر أن العقل الجدلى ينبغى ، كى يكـون أمرا معقولا ، أن يزود نفســه بأسبابه الخــاصة .

وبناء على ذلك ينظر سارتر فيما يقوله انجلز عن « أعم قوانين التاريخ الطبيعى والتاريخ الاجتماعى » ، وهى قـانون استحالة الــكم الى كيف وبالعكس ، وقانون تفسير الأضداد ، وقانون نفى النفى (٢٦) . فاذا كان انجلز قـد أخذ على هجل أنه فرض على المادة هـذه القوانين كقوانين للفكر ، فان سارتر يأخذ على انجلـز أنه فعل نفس الشىء حين ألزم العلوم باثبات عقل جدلى تكتشفه هو فى العالم الاجتماعى . حقيقة أن فى العالم التاريخى والاجتماعى عقلا جدليا . ولكن انجلز حين نقله الى العالم « الطبيعى» ونقشه فيه عنوة فانه بهذا قد نزع عنه معقوليته ولم يعد جدلا انسانيا ، أى كما يقول سارتر « جدلا يصنعه الانسان اذ يصنع ذاته » (٢٧) .

وليس يعنى هذا أن ســارتر ينكر وجود روابط جدلية فى قلب الطبيعة الجامدة ، وانما هو يرى أن هذا أمر يفوق مجال العلم فى حــالته الراهنة ، ولا يمكن اثباته أو انكاره ، فينبغى الاقتصار اذن على المادية الجدلية من حيث هى مادية تاريخية ، أى من حيث هى مادية واحدة تنبع من الباطن ، نصنعها ونعانيها كما نعيشها ونعرفها ، وليس لهــا من حقيقة الا فى حــدود عالمنا الاجتماعى .

من هذا يخلص سارتر الى رفض دعوى انجلز الذى اعتقد أنه يمكنه أن يستمد قوانين الجدل من الطبيعة بطرق غير جدلية كالمقارنة والمماثلة والتجريد والاستقراء . ذلك مرفوض عند سارتر لأن العقل الجدلى انما هو كل ويجب أن يتأسس بنفسه أعنى على نحو جدلى (٢٨) .

---

(٢٦) راجع تفصيل هذه القوانين من وجهة نظر الماركسية المعاصرة فى كتــاب .

O. Yakhot : Qu'est-ce que le Matélisme Dialectique ?
(traduit du Russe par Serge Glasove « Ed. du progrès, Moscou »,
p. 102. et suivantes).

(٢٧) Critique de la Raison Dialectique, p. 128.

(٢٨) Ibid., p. 130.

الفصل الثاني

فلسفة سارتر وموقفه الأساسي

أولا : المقولات الرئيسـية

عرفنا أن سارتر قد لجأ الى الفلسفة الألمانية والى الفينومنولوجيا بصفة خاصة · والفينومنولوجيا phénoménologie أى علم اظهار الخصائص الجوهرية تختلف عن نظرية الظواهر phénoménalism (١) · وهذا الاختلاف جوهرى لأن نظرية الظواهر تعتبر الموضوع اضافيا الى الوعى بصفة مطلقة ، بمعنى أن الموضوع يعتمد اعتمادا كليا على الوعى ، بينما الفينومنولوجيا تعتبر الموضوع مطلقا بالاضافة الى الوعى ، بمعنى أن الموضوع قائم للوعى وأمامه ·

واذن فالفارق الجوهرى بين نظرية الظواهر phénoménalism والفينومنولوجيا phénoménologie هو أن الموضوع بمقتضى نظرية الظواهر لا يكون موضوعا الا بفضل علاقته بالوعى ، فهو ليس حقيقة خارجية خالصة وليس عملا عقليا صرفا ، وانما هو مجرد ما يظهر للوعى ، ومن هنا فهو يعتمد اعتمادا كليا على الوعى · أما فى الفينومنولوجيا فالموضوع هو حقيقة مباشرة تفرض نفسها على الوعى ، لأنها حاضرة هى نفسها أمام الوعى : الموضوع فى نظرية الظواهر يتوقف على الوعى ، بينما هو فى

---

(١) آثرنا استعمال كلمة الفينومولوجيا phénoménologie بمنطوقها الأجنبى لنفرقها عن نظرية الظواهر phénoménalism · فان نظرية الظواهر هى نظرية فلسفية تعنى الايمان بالظواهر دون غيرها ، أى انها تحل الظواهر محل الجواهر ، ومن هنا يمكن اعتبارها نوعا من التجريبية· بينما كلمة phénoménologie تعنى دراسة الوعى وأفعاله وموضوعاته المختلفة كما تظهر للعقل فى حالة صفائه الخالص أى كما تظهر له فى خصائصها الجوهرية · فهى اذن دراسة النحو الذى تظهر عليه الموضوعات ومحاولة لاظهارها · وأصل الكلمة phainomai أى يظهر ثم logos أى دراسة ، فهى اذن دراسة تظهر الموضوعات والحقائق للعيان -

الفينومنولوجيا قائم للوعى كما أن الوعى قائم له . وهنا ينبغى أن نلاحظ ان الفينومنولوجيا لا تقطع اطلاقا بالوجود الخارجى بالمعنى المطلق ، فهى تتجاهل هذه المسألة . واذن فالفينومنولوجيا هى نوع من التصورية غير تصورية باركلى الاضافية relatif وغير تصورية كنط التركيبية constructif . وانما هى تصورية الوعى المتجه الذى يظهر ما هو ماثل لديه من موضوعات . وعلى ذلك فأى ظاهرة phénomène فى المنهج الفينومنولوجى ليست مطلقة من حيث هى ظاهرة ، بل ان وجودها هو فى ـ ذاته موضوعى بالاطلاق . « الظاهرة » أو « المطلق ـ النسبى » تظل نسبية لأن ما « يظهر » يفترض بطبيعته أحدا يظهر له . ولكنها ليست حاصلة على النسبية المزدوجة التى لدى الظاهرة بالمعنى الكانطى Erscheinung (٢) . انها لا تشير من ورائها الى موجود حقيقى يكون هو مطلقا . ان ما تكونه تكونه بصفة مطلقة لأنها تكشف عن ذاتها كما هى كائنة . ان الظاهرة يمكن أن تدرس وتوصف بقدر ما هى كذلك لأنها تشير اطلاقا الى ذاتها (٣) . فليس هناك وجود ـ وراء ـ الظاهرة ، لأن قيام وجود ما هو بالضبط ما يظهر . وهكذا نصل الى فكرة الظاهرة phénomène ، تلك التى نلتقى بها مثلا فى فينومنولوجيا هوسرل أو هيدجر (٤) .

ولكن هوسرل ـ كما يرى سارتر (٥) ـ لم يتعد اطلاقا الوصف الخالص للظاهرة من حيث هى كذلك ، فهو قد ظل فى نطاق الوعى الخالص بعد أن علق النظر فى الوجود الواقعى للأشياء . ورغم اكتشافه لفكرة القصد l'intentionnalité وهى الفكرة التى تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من احالة متبادلة ـ نقول رغم ذلك قد انزلق الى نوع من التصورية المطلقة وظل حبيسا فى نطاق الوعى دون الذهاب الى ما يقصد اليه الوعى من موضوعات . لقد قلنا أن الموضوع فى الفينومنولوجيا هو حقيقة مباشرة حاضرة بذاتها

---

(٢) الظاهرة بالمعنى الكنطى نسبية من ناحيتين : بالنسبة الى الشىء ـ فى ـ ذاته أى النومين noumène وبالنسبة للأنا العارف .

(٣) J.-P. Sartre : L'Etre et le Néant, p. 12.

(٤) Ibid.. p. 12.

(٥) راجع الفصل الأول ـ المقالة الرابعة ـ الاتجاه الثانى

أمام الوعى · وكان ينبغى على هوسرل — اذا كان يريد أن يظل أمينا على مبدئه — أن ينظر الى الموضوع بهذا الاعتبار ، ولكنه جعل موضوع العقـل noème شيئا غير حقيقى متعلقا بفعل التعقل noèse (٦) ، ومن هنا انزلق الى التصورية ، فاقتصر على ما يتعلق بفعل التعقل ، وظل فى نطاق الوعى وما به من ظواهر · أما موضوع العقل فأصبح لديه مجرد ظاهرة ليس لها وجود الا من حيث هى كذلك ، أو أن وجودها معناه أننا ندركها ·

ثم جاء هيدجر وأخذ فكرة القصـد وطبقها على الوجود متجاوزا الوعى · ففكرة القصد عند هيدجر قد أتاحت له أن يمضى من الوعى ومن موضوعات الوعى الى الوجود الواقعى العالى · وبعبارة أخرى ان القصد الهوسرلى قد أصبح عند هيدجر « الوجود — فى — العالم in-der-Welt-sein » · وبهـذا لـم تعد الفينومنولوجيا عند هيدجر مجرد وصف لموضوعات الوعى ، بـــل تحولت بنوع من الجدل الخالص — كمـا لاحظ الفونس دى فالينس (٧) — الى تقرير الوجود ممـا أتـاح لهيجر أن يقيم أنطولوجيـا أى علمـــا للوجود ·

أما سارتر فهو ينطلق من « الكوجيتو » الديكارتى · والكوجيتو يقرر الأنا أو الفكر الخالص حقيقة ومبدأ أول · ولكن سارتر لا يقف عند الكوجيتو ، وانما هو يتخذ الكوجيتو نقطة انطلاق لينظر الى الأنا الواعى وموضوعه معا فى علاقتهما التى لا تنفك · فالفينومنولوجيا عند سارتر هى فينومنولوجيا جامعة : انهـا لا تقف عند الأنا أفكـر أى الوعى الخالص ، ولكنهـا تذهب الى ما يقصد اليه الوعى من أشياء · وســـارتر يأخذ على هوسرل انزلاقه الى التصورية ويحاول هو أن يظل أمينا لفكرة القصد واتجاه الذات الى الموضوع · ان هذه الفكرة تكشف عن مثول الموضوع أمام الوعى وعن اتجاه الوعى ضرورة نحو موضوع ما ، بحيث لا نقف عند الكوجيتو الديكارتى ونقول : « أنا أفكر »، بل ينبغى أن نتجاوز هذا الكوجيتو ونقـــول : « أنا أفكـر فى شىء ما » · فالوعى عند سارتر لا يوجد أبدا بمفرده ، وانما هو يوجد لأنه يفكر فى شىء ما، الوعى الذى يتصور شجرة مثلا يشـير الى شـجرة أى الى جسـم غريب

---

(٦) L'Etre et le Néant, p. 28.

(٧) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 319.

بطبيعته عن الوعى (٨) • الوعى اذن لا يحدث الا بتمثله شيئا غريبا عنه : « ان الوعى يولد موجها الى كائن ليس هو اياه » (٩) • فسارتر يرى أن الوعى لا يكون أبدا هو نفسه وانما دائما وعيا بشىء خارجى •

سارتر اذن اتجه - بمقتضى فكرة القصد - من هوسرل الى الموقف الوجودى • اجل انه يبدأ من الكوجيتو ولكن الكوجيتو عنده ينزلق الى موضوعات مغايرة له • فالكوجيتو يقرر مباشرة وجود الأنا أفكر كما يجىء عند كل من ديكارت وكنط وهوسرل،وهوعند سارتريتجه الى الموقف الوجودى، أعنى الى الوجود الواقعى العالمى • فسارتر يحول الكوجيتو الى قصدية ثم يحول القصدية الى وجودية دون أن يضحى بالكوجيتو ودون أن يضحى بالقصدية •

واتجاه الوعى عند سارتر الى الموجودات التى يعيها هو تأكيد للأنا الواعى وفى نفس الوقت تأكيد للأشياء الخارجية • فسارتر يعارض منذ البداية أى محاولة للتوحيد بين الأنا الواعى والأشياء الخارجية كما يفعل برجسون مثلا • وهو يعارض كذلك أى محاولة لازالة الذات الواعية أو الموضوع بابتلاع الواحد للآخر (١٠) • فهو اذ يقيم « أنطولوجيا » أى علم الوجود ، على أساس المبدأ الفينومنولوجى للقصد انما يفصل بين الوعى والأشياء دون أن يقف عند الوعى كما فعل هوسرل ودون أن يترك الوعى لينظر فى الوجود العالمى كما فعل هيدجر •

نستطيع اذن أن نقول ان الفينومنولوجيا قد تحولت عند سارتر من القصدية كما تجىء عند هوسرل الى العالمية كما تجىء عند هيدجر ، ولكنها احتفظت عند سارتر بمعنى مثالى غير موجود عند هيدجر هو الأنا الديكارتى • لذلك اقتصرت دراسة سارتر على الوعى وعلى الموضوعات الماثلة للوعى أى

---

(٨) J.-P. Sartre : L'Imaginaire (Gallimard, 23ème éd. Paris 1948), p. 23.

(٩) L'Etre et le Néant, p. 26.

(١٠) ومن هنا نستطيع أن نفهم نقده للماركسية المدرسية التى أزالت الذات كما عرضنا له فى الفصل السابق •

الظاهرة للشعور ظهورا بينا · هذه الموضوعات يدركها الوعي مباشرة وتنكشف له خصائصها دون محاولة الكشف من جانبه عن أصلها أو تكوينها أو كيفياتها كما تحاول أن تفعل الحسية أو الآلية أو الكنطية ، فان ما يتصد اليه الوعي هو موضوع أصيل لا يرد الى عناصر وليس وراءه موجود مطلق في – ذاته مثل الشيء – في – ذاته أي ال noumène الكنطي ·

الفينومنولوجيا اذن ، بالمعنى الذي فهمه سارتر ، أي بتحولها من القصدية الهوسرلية الى العالمية الهيدجرية ، تقتصر على دراسة الظواهر دون أن تتعدى ذلك الى البحث عن النومين الكنطي الذي يكمن وراء الظواهر أو عن الذات التصورية التي تقدم محتوها الخاص · والظاهرة هي في ذاتها ما يبدو للوجود الواعي – لذلك يقرر سارتر أن « الفينومنولوجيا هي دراسة الظواهر – لا الوقائع » (١١) ·

بهذا لا ينغلق سارتر داخل الكوجيتو من حيث مظهره الوظيفي : « أنا اشك · أنا أفكر » كما فعل ديكارت ، أو من حيث مظهره الوصفي الذي يتناول الظاهرة كظاهرة خالصة فحسب كما فعل هوسرل · ولكنه كذلك لا يغفل الكوجيتو ليصل مباشرة الى التحليل الوجودي كما فعل هيدجر فبقي وصف الوجود الانساني لديه متغافلا عن الوعي وأهميته ، وانما يبدأ سارتر من الكوجيتو · والكوجيتو عنده يختلف عنه عند هوسرل من حيث انه عند هوسرل خالص أيضا كالظاهرة · ان الأنا عند هوسرل – رغم اكتشاف هذا الأخير لفكرة القصد – يرجع الى أصل الديكارتية ذاتها : أنا هو أشك ، بينما الأنا عند سارتر هو انطلاق دائم نحو ما يقصد من موضوعات (١٢) · لهذا ينطلق سارتر من الكوجيتو في ارتباطه مع الأشياء على

---

(١١) J.-P. Sartre : Esquisse d'une Théorie de Emotions (Hermann 3ème éd., Paris 1939), p. 9

(١٢) ان سارتر يحاول – بمقتضى هذا الانطلاق – أن يأخذ بكل من هوسرل وهيدجر في نفس الوقت · انه يبدأ من الأنا الهوسرلي ويحاول في نفس الوقت أن ينتهي الى الوجود الهيدجري وهو الوجود – في – العالم · ومثل هذه المحاولة التي تسعى للتوفيق بين التصورية الهوسرلية والواقعية الهيدجرية تتضمن على نحو ما سنرى في الفصل الخامس – صعوبة منهجية فلسفية : لأن نفس فكرة الانطلاق تقتضي الخروج من الفينومنولوجيا ·

نحو جدلى ، بحيث تصبح الفينومنولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى · ولذلك يرى سارتر « أن الفكر المعاصر قد حقق تقدما عظيما بحصر الكائن الموجود فى سلسلة من المظاهر التى تعبر عنه » (١٣) ، « وأن قيام وجود ما هو تماما ما يظهر (لنا من هذا الوجود)»(١٤)· فنظرية سارتر فى الظاهرة حلت محل « حقيقة الشيء » بتبينها موضوع الظاهرة (١٥) ، وفكرة القصدية تحولت عنده الى مبدأ لدراسة الوجود ·

رأينا أن سارتر يبدأ من الكوجيتو · والكوجيتو يقرر الوعى أى الأنا العارف · وسارتر اذ تخلص من الكوجيتو فى مظهره الوظيفى وفى مظهـــره القصدى الخالص اعتبر الكوجيتو وجودا والمظهر الأول للوجود ، فالمعرفة عند سارتر ليست شيئا مختلفا عن الوجود ، كما هو الأمر فى الفلسفةالتقليدية لدى المحدثين ، وانما هى الوجود بالذات أو هى لا تتبين الا فى الممارسة أى فى الوجود· انها ليست فعلا من أفعال الأنا يتعلق بموضوع وانما هى فعل الوجود من حيث هو وعى ومعرفة ·

سارتر اذن يبدأ من وجود الوعى ليكشـف لنا عن معنى ذلك الوجود · وابتداء سارتر من الوعى ، وهو الوجود بالذات ، هـو تقرير صريح وجازم بأولوية الوعى من حيث انه وجود (١٦) ·وفى هذا التقرير لأسبقية الوجود يتفق ســــارتر - بصفة مبدئية - مع الكوجيتو الديكـــارتى · فبمقتضى الكوجيتو يتقرر وجود الأنا : أنا أفكر اذن أنا موجود · ان الكوجيتو لا يقرر المعرفة وانما هو يقرر وجود العارف أى وجود الأنا ·

ولكن ســـارتر يفترق بعد ذلك عن ديكارت افتراقا جوهريا فى تأويله للكوجيتو ولأسبقية الوعى · فبمقتضى الكوجيتو « أنا أفكر اذن أنا موجود » ينتقـل ديكارت مباشرة الى تقرير وجود الأنا كجوهر مفكر ، أى كجوهر

---

(١٣) L'Etre et le Néant, p. 11.

(١٤) Ibid., p. 12.

(١٥) Ibid., p. 13.

(١٦) هذه الأولوية للوعى هى أولوية فينومنولوجية · أما من الوجهة الميتافيزيقيـة فيمكننــا أن نقرر أوليــة الموضوعــات أو الوجود - فى - ذاته على الوعى من حيث ان الوعى هو عدم يأتى الى الوجود · انه - كما يشبهه سارتر - دودة تنخر فى الوجود وتحدث فيه نوعا من التصدع أو الشق ·

ما هيته التفكير . كأن أسبقية الوعى - فى فلسفة ديكارت - هى أسبقية الأنا باعتباره جوهرا ، وكأن هذا الجوهر يمكنه - من حيث هو سابق - أن يتصف بعد ذلك بأية حال شعورية كأن يعرف أو يجهل وكأن يلتذ أو يألم . فأولوية الأنا هنا هى أولوية جوهر حائز على قدرات متعددة مثل القدرة على التفكير وعلى المعرفة وعلى الالتذاذ ، ويمكنه بالتالى أن يمارس هذه القدرات وأن يحققها بالفعل كما يمكنه أن يمتنع عن ممارستها فتظل قدرات أى قـوى فحسب . ان الأنا بهذا الاعتبار هو ماهية أو طبيعة سابقة على الفعل وعلى الممارسة . وكذلك كل حال من أحوال الشعور هو صفة سابقة على قيامها بالفعـــل .

وعلى عكس هذه النتيجة تماما يذهب سارتر فى تأويله للكوجيتو . ان الكوجيتو عند سارتر لا يعنى جوهرا حائزا على طبيعة أو ماهية معينة ويمكنه أن يفعل فى حدود هذه الماهية ، وانما هو يعنى نفس وجود الوعى أى نفس وجود المعرفة من حيث هى ممارسة ومن حيث هى شـــعور فعلى . فكأن أسبقية الأنا - فى فلسفة سارتر - هى أسبقية الممارسة ، وكأن ســـارتر حين يقرر وجود الأنا يقرر وجودا هو وجود الوعى العارف أو هو ممارسة المعرفة ، بحيث يصبح هذا الوجود سابقا على الماهية أو تصبح ممارسة المعرفة سابقة على ظهور طبيعة المعرفة ،وبحيث يكون فى بزوغ الوعى أى فىممارستهالوجود خلقا متجددا لماهيته . فالوجود اذن هو ممارسة سابقة على الماهية ، وهو من ثمة فعل سابق وشرط أولى أساسى لكل ما يكونه أو يقوم به أو يمارسه موجود ما ، بل شرط سابق لكل معرفة نحصـــل عليها عن هذا الوجود . ومن غير فعل الوجود لا يوجد كائن عارف كما لا يوجد موضوع معرفة . وعلى ذلك فكل من الأنطولوجيا أى علم الوجود والنويتيقا la noétique أى المعرفة الحدسية يجد له أساسا ونقطة ارتكاز دائمة فى فعل الوجود ذاته . وعندما يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية فهو يعنى بالوجود وجود الوعى ، والوعى فى فلسفة سارتر هو وعى شىء ما . واذن فاسبقية الوجود هى أسبقية الوعى أى الشعور أو المعرفة فى ممارستها الحقة . وهذا يعنى أن الوجود عند سارتر ليس سابقا على المعرفة وعلى « أنا أعرف » كما أن المعرفة ليست سابقة على الوجود ، وانما الأولية هى لوجود المعرفة أو للوجود من حيث هو وعى(١٧) .

---

(١٧) L'Etre et le Néant, p. 21-23 & 222-223.

بهذا التأويل للكوجيتو ننتهى اذن الى القضية الرئيسـيـة فى الفلسفة الوجودية عامة وفى فلسفة سارتر بوجه خاص وهى القضية التى تقرر سبق الوجود على الماهية • ونحن قد رأينا سارتر يتأدى مباشرة الى هذه القضـية بمقتضى ابتدائه من الكوجيتو الديكارتى وبمقتضى تقريره لأولية الوعى من حيث هو وجود • فالقضيتان : سبق الوجود على الماهية وأولية الوعى من حيث هو وجود تعبران عن شىء واحد ، أو هما بالأحرى قضية واحدة يستمدها سارتر أصلا – وبشىء من التأويل – من الفلسفة الديكارتية • وبناء على هذه القضية تتقرر مباشرة – كما سنرى فى المقال الثانى من هذا الفصل – الحرية الانسانية فى فلسفة سارتر من حيث ان الوعى ليس حاصلا على أى ماهية يتحدد فى نطاقها وجوده • انه وجود أو هو ممارسة حرة لفعل الوجود وخلق متجدد للماهية • والحرية هى عين هذا التجدد أو هى حقيقته • فليس يمكننا اذن ان نفسر الوعى بواسطة طبيعة سابقة عليه أو ماهية خارجة عنه ، وانما هو يفسر ذاته كوعى أو هو يدرك ذاته وعيا • ولكن هـذا الادراك أى هذا الوعى الثانى متضمن فى الوعى الأول • بهذا المعنى نقول ان الوعى لا يمكن إدراكه إذا لو أدركنا هذا الوعى المُدرِك لانفتح باب التساؤل بأى شىء أدركناه وبدأت سلسلة لا متناهية ، كأن أدرك أنى أعرف شيئا ما ، وادرك كونى مُدركاً أنى أعى هذا الشىء ، وهكذا إلى مالانهاية . لذلك لايمكن للوعى أن يصبح موضوعا لنفسه على هذا النحو ، وانما كما يقول سارتر ان الوعى يعرف نفسه واعيا شيئا ، أى أنى أدركه فقط كوعيى لشىء آخر • وليس الأمر قاصرا فى ذلك على الادراك ، وانما جميع أحوال الشعور ليست لها أى طبيعة أو ماهية قبل الشعور بها أو قبل قيامها بالفعل • فاللذة مثلا والشـعور باللذة واحد • انها ليست لذة بالقوة تصبح لذة بالفعل عندما نحس بها ، وهى ليست صفة أو طبيعة سابقة على الشعور بها ، وانما الشعور باللذة هو اللذة ذاتهـا •

هكذا يفسر الوعى ذاته من حيث هو وعى • انه يعـرف ذاته واعية • فالوعى – كما رأينا وكما تقتضى فكرة القصدية – هو وعى شىء ما ، أعنى هو وعى متجه الى موضوع ما • وهذا يعنى أن الموضوع ذاته موجود ، وأن الوعى فى اتجاهه الى الموضوع ليس الا وعيا وشعورا ومعرفة • وسـارتر يسميه « الوجود – لأجل – ذاته l'être-pour-soi » • فالوعى هو وجود متجه الى

ذاته والى الموضوعات ، أو هو شعور منفتح على ذاته وعلى الموضوعات دون ان يكون حاصلا على اى ماهية سابقة : « ليس فى الوعى اى صفة جوهرية . انه ظاهرة فحسب بمعنى أنه ليس موجودا الا بمقدار ما يظهر لذاته » (١٨). أنه وعى حاضر لذاته ولكنه ليس شيئا قائما بذاته . « ان الوعى موجود يثار بصدد وجوده اشكال وجوده من حيث ان هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواه » (١٩) . فالوعى شكل من الوجود يتضمن شكلا من الوجود غير وجوده هو الخاص . وهو لا يوجد الا بما يتضمن ، اى الا بمقدار ما يرتبط بما يختلف عنه ، وليس الارتباط - على نحو ما سنرى - الا النفى والانفصال .

الوعى اذن يفترض وجودين : وجودا هو الوعى ووجودا خارجيا متميزا عنه يفترضه الوعى وقد استخرجت المثالية الذات الواعية فحسب من فعل الوعى . اما سارتر فقد قرر أيضا للموضوع الخارجى وجودا مستقلا لا يقوم على الوعى .

واستقلال الموضوع أو تقرير الوجود المستقل للموضوعات هو ما يميز فلسفة سارتر تمييزا صريحا وحاسما عن الفلسفة الحديثة أو عن الاتجاه التقليدى فى الفلسفة الحديثة وعن فلسفة ديكارت بصفة أخص ، فنحن نعرف ان الفلسفة الحديثة هى فى جملتها فلسفة تصورية ، والتصورية تبدأ دائما من الأنا العارف وتقف عنده بحيث تصبح الموضوعات كلها اضافية لا وجود

---

(١٨) L'Etre et le Néant, p. 23

(١٩) يرد هذا النص مرارا فى مواضع متعددة من « الوجود والعدم » . مثلا صفحات ٢٩ ، ٨٥ ، ٢٢٢ . ويلاحظ ان كلمة الوجود والموجود يرادفهما بالفرنسية لفظ واحد هو : l'être . ولفظ الوجود يقال فى العربية - تماما مثل لفظ l'être فى الفرنسية - بهذين المعنيين : فهو يقال باعتباره مصدرا ويعنى فعل الوجود أو الوجود بالفعل ، ويقال باعتباره اسما ويعنى الموجود نفسه . وسارتر يتعمد أحيانا استعمال نفس اللفظ بالمعنيين متوخيا ما يثيره ذلك من لبس ليضفى على كتابه شيئا من الصعوبة . ولكنه أحيانا اخرى يستعمل لفظ l'existence ليشير بصفة أخص الى المعنى الأول اى الى فعل الوجود وتحقيق الوجود ، بينما يستعمل لفظ être ليشير الى الوجود بصفة عامة . (أنظر التعليق (٥٤) بالهامش ، الفصل الثانى - المقالة الأولى) .

لها آلا باعتبارها مدركات • وابتداء التصورية من الأنا العارف قد أدى بالفلسفة الحديثة الى اغفال القيمة الوجودية للموضوعات والى اقتصارها بالتالى على النظر فى مبحث الابستمولوجيا وعلى مسائل المعرفة •

والأصول الأولى لهذا الموقف فى الفلسفة الحديثة هى لا شك آتية من الفلسفة الديكارتية • فالفلسفة الديكارتية — رغم ابتدائها من الكوجيتو — ورغم أن الكوجيتو هو تقرير للوجود وليس للمعرفة فقط — هذه الفلسفة لم تعط للموضوعات قيمتها من الوجود ، بل رأت أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته وأن ليس فى التصورات ما يدل على وجود موضوعات مقابلة لها ومستقلة عنها • وفى فلسفة ديكارت لا نعى العالم الخارجى الا بعد معرفة الوعى واتخاذ الوضوح قاعدة له ، أى أن وجود الموضوع لا يقوم الا بوجود الوعى ، وأن الوعى — من حيث هو معرفة — سابق على الوجود • ونحن ننتقل منه وبمقتضى الوضوح الى الأشياء الخارجية المدركة بعد الوعى وتبعا له • فليس للوجود الخارجى فى فلسفة ديكارت أى استقلال • وعلى أثر ديكارت جاءت الفلسفة الحديثة اما تصورية مطلقة لا تعترف بأى شىء غير الفكر واما نصف تصورية تعترف بشىء غير الفكر كالامتداد أو المادة أو سواها • هذا الاتجاه التصورى يتضح بصورة صريحة قوية عند كل من لوك وباركلى وكنط • ففلسفة لوك J. Locke — رغم أنها فلسفة تجريبية حسية — ورغم أن لوك لم يشك اطلاقا فى وجود عالم خارجى — الا أن فلسفته ترث عن ديكارت أصولا تصورية قوية • فالفكر عند لوك لا يدرك الأشياء مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من معان — والمبحث الابستمولوجى عند لوك سابق على النظر فى الوجود • أما باركلى G. Berkeley فموقفه واضح : انه يرى أن الموضوعات المباشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء كما تقضى بذلك المبدأ التصورى (وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك . esse est pereipi) . بل هو يأخذ على كلٍّ من ديكارت ولوك قولهما بوجود المادة بعد أن قررا أن المعانى هى أحوال للنفس • أما كنط فرغم اعتقاده بمادة للمعرفة آتية من الخارج ، الا أن الفكر عنده فاعل أصيل مركب لموضوعاته • وليس يمكننا — فى فلسفة كنط — أن نخرج من الفكر الى الموضوعات ، فان استخدام مبدأ العلية للخروج من الفكر الى الوجود هو فى

نظر كنط مجاوزة لقانون الفكر · لهذا كانت الفلسفة عند كنط قاصرة على مبحث الابستمولوجيا دون أن تتعدى ذلك الى البحث الوجودى ، بل ان أى بحث أنطولوجى هو مستحيل وممتنع عند كنط ·

فاذا كانت الفلسفة الحديثة هى فى صميمها فلسفة تصورية لا تعطى للموضوعات أى قيمة وجودية فان فلسفة سارتر بعكس ذلك ترى ان للموضوعات وجودا مستقلا لا يرجع الى وجود الأنا · وبعبارة أخرى فان سارتر يبدأ – مثل التصورية – من الأنا أو من الوعى ولكنه لا يقف عند الأنا أو الوعى كما تفعل التصورية ، وانما هو يتابع الكوجيتو فى تأويله الفينومنولوجى وبالتحرر من هوسرل ، ويقرر للموضوعات وجودا قائما بذاته مستقلا عن الوعى · وتحرر سارتر من هوسرل وانزلاقه الى الموقف الوجودى لم يكن فحسب – وكما أشرنا – عن طريق تأثر سارتر المباشر بفلسفة هيدجر ، وانما كان كذلك وبنوع خاص عن طريق الحدس الأصيل لسارتر : حدس الوجود – فى – ذاته الذى يفترضه الوعى أو الذى ينزلق اليه الكوجيتو · ان الكوجيتو أو الأنا أفكر يقرر مباشرة وعلى نحو ما ذهب ديكارت وجود الأنا أفكر ولكنه يقرر أيضا وفى نفس الوقت وجود الأنا أفكر فى موضوع · فأسبقية الوعى فى فلسفة سارتر لا تتعارض مع وجود الموضوع المستقل ، وانما بالعكس تؤكد ذلك الوجود · كأن سارتر اذن قد نقل الدليل الأنطولوجى من مجاله فى فلسفة ديكارت الى مجال آخر : فبينما ينتقل ديكارت – بمقتضى الدليل الأنطولوجى – من الأنا أفكر الى موجود خارجى كامل لامتناه هو الله ، نرى سارتر ينتقل من الأنا أفكر الى موجود خارجى هو الموضوعات · ان الكوجيتو – فى فلسفة سارتر – يقرر مباشرة مع وجودى أى مع وجود الأنا أفكر وجود الموضوع الذى أفكر فيه ، بحيث يصبح وجودى انا الكائن المفكر مختلفا عما أفكر فيه ومتمايزا عنه ، وبحيث يصبح وجود الموضوع الذى أفكر فيه موجودا فحسب لا تمايز بينه وبين ذاته ·

وبعبارة أخرى يقوم الوعى من حيث هو متمايز عن الموضوع ، أى من حيث هو ينفى ذاته عن الوجود الموضوعى وينفى فى نفس الوقت الوجود

الموضوعى عن ذاته . ان وجود الوعى كما رأينا سابق على طبيعة الأنا كوعى، أو هو يتطلب ، من حيث هو وجود ، ماهية الوعى من حيث هى شعور ووعى. ولكن وجـود الوعى هو نفى لذاتــه عن الوجـود الموضوعى . فالوجود الموضوعى اذن هو بعكس الوعى ما تتطلب ماهيته وجوده ، أى أنه ، من حيث هـو موضوع خارجى ، فالماهية فيـه سابقة على الوجـود وتتطلب الوجـود .

فالكوجيتو اذن يفترض وجودين : وجـودا - لأجـل - ذاته هو أنا أو الوعى ووجودا - فى - ذاته هو الموضـــوع أو الموجـود الخـارجى . والكوجيتو يفترض أن الوعى من حيث هو ممارسة للوجود سابق على ماهيته، وأن الموضـوع من حيث هو وجـود موضوعى لاحق على ماهيته . وحيث ان الوعى يفترض موضوعا هو موجود باعتباره موضوعا . أى تتطلب ماهيتُه وجوده . وحيث أن الوعى - بمقتضى ابتداء سارتر من الكوجيتو - سابق على هـذا الموضوع ، أى أن وجـود الوعى سابق على قيام ماهية ما ، كان الوجـود سابقا على الماهية . وهـذه الأوليـة للوجـود هى أولية مزدوجة : فالوعى هو وجـود أول لأن وجوده ســابق على ماهيته ، أى أن وجـود الوعى يفترض ماهيته ، والوعى هو وجـود أول لأن وجـوده يفترض موضوعا مستقلا عنه ، أى يفترض موضوعـا ماهيته سابقة على وجوده .

وعلى ذلك فاذا امتاز وجـود الأنا بالوعى فهو لأنه يوجد بالانفصـــال وبالتمايز عن الموضـــوع ، بينما يمتاز الموضوع بالاتصـــال المطلق وعـــدم التمايز المطلق أى بالانغلاق على الذات . وهذا الموجود الأخير يسميه سارتر « الوجـــود - فى ذاتــه l'être-en-soi » (٢٠) . وكلمة فى - ذاتــه تعنى معـادل أو مطابق لذاتــه ، أى أنه لا يوجـد لأجـل ذاته مثل الكائن الواعى بل هو مجـرد قائم هناك ، لا شــك فيه ، جامد ، متكتل ، كثيف ، لا يعتوره أى فراغ ، ولا يحتمل أى مسافة بينه وبين ذاته ، فهو ملاء مطلق خال

---

(٢٠) ويشير اليه أحيانا باغفال كلمة الوجود فيقول « الفى - ذاته l'en-soi وأحيانا بايراد كلمة شىء بدلا من كلمة وجود فيقول « الشىء - فى - ذاتــه chose- en-soi » . واستخدام كلمة شىء بمعنى الوجود أو الموجود شائع فى الفرنسية وفى العربية ، فابن رشـد يرى أن لفظ « الشىء يقال على ما يقــال عليه لفظ الموجود ... » تلخيص ما بعـد الطبيعة ص ٦ » .

من الوعى • ونحن قد عرفنا أن ادراكنا له لا يعنى أن وجوده متوقف على الادراك esse est percipi (٢١) كما يقضى بذلك مبدأ الحسية التصورية ، وانما نحن ندركه على أنه ما هو مستقلا عن أنفسنا • انه ليس ايجابيا ولا سلبيا ، وليس ثابتا ولا منفيا ، فهو أبعد من جميع مقولاتنا لأنه مجرد قائم لا يقال عنه ضرورى أو ممكن أو ممتنع • انه ما هو لا أكثر• الوجود - فى - ذاته هو ما هو ، ا هى ا ، أى أن ا توجد فى تطابق تام مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أى فراغ بين جزء منها وجزء آخر (٢٢) • وهذا يعنى أن لا سبب له ولا غاية ، وانما هو واقع جامد معطى جميعه دون انفصال عن ذاته • انه ليس امكانا فى ذاته ، انه فى ذاته دون أن يكون لوجوده أى ضرورة • ومن أجل هذا يرى سارتر أن الوعى يخلع على الوجود - فى - ذاته تعبيرا انسانيا هو الفضول de trop ، وأن الوجود - فى - ذاته يثير لدى الوعى احساسا كئيبا هو الغثيان la nausée •

والواقع أن سارتر قد شعر فى مرحلة مبكرة - وذلك أثناء تحريره لكتاب الغثيان عام ١٩٣٨ - بما فى « الوجود - فى - ذاته » من فضول • فتاريخ سارتر الفلسفى (٢٣) قد بدأ بحدسه الواقعى « للوجود - فى - ذاته » • ولكن هذا الابتداء باكتشاف الوجود لا ينبغى اطلاقا أن يوحى الينا بأية أسبقية للوجود على الوعى • بل ان هذا الاكتشاف للوجود هو تجربة وجودية تفترض قبل كل شىء وجودا أول هو الوعى الذى يحدس التجربة الوجودية • فالحدس الواقعى للوجود - فى - ذاته ينحل ، فى فلسفة سارتر ، الى الأنا الحادس وهو موجود أول والى الوجود المفترض وهو موجود ثان •

وربما لم يكن هناك - بصدد تصوير سارتر لما فى هذا الوجود الثانى من فضول ولما يثيره لدى الوعى من غثيان - أروع من كلمات أنطوان روكنتان - بطل قصة « الغثيان » - على نحو ما أشرنا اليها فى الفصل

---

(٢١) عبارة باركلى المأثورة (وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك) •

(٢٢) L'Etre et le Néant, p. 116.

(٢٣) راجع الفصل الأول - المقالة الخامسة•

الأول (٢٤) . فهذه الكلمات التى تجىء فى مذكرات أنطوان روكنتان تعبر فى الواقع عن اكتشاف سارتر نفسه للوجود وعن شعوره بأن الوجود ولقع عارض وأن الأشياء موجودة دون أن نعرف لوجودها سببا أو غاية ، كأنها فائضة عن الوجود de trop . يقول سارتر — على لسان روكنتان — فى نفس القصة (٢٥) : « اننى أسند يدى على المقعد الصغير ولكننى سرعان ما أسحبها : ان المقعد موجود . هذا الشىء الذى أجلس عليه والذى أسند عليه يدى يسمى مقعدا ... وأتمتم : انه مقعد ... ولكن الكلمة تبقى على شفتى : انها تأبى أن تذهب لتحط على الشىء » . فليست الأشياء — قبل تدخل الوعى الذى يدركها — الا كاووسا يستثير الغثيان . انها تتحول عندئذ الى عالم متحجر أى الى شىء — فى — ذاته خال من معنى « الأدوات » الذى يضفيه الوعى عادة على الأشياء ، وعند تدخل الوعى يتحول هذا الشىء — فى — ذاته الى عالم لأجل الذات ، فيصاغ فى ظاهرات تؤلف كائنات حقيقية يمكن ادراكها ، وهى ما تعنى الفينومنولوجيا بوصفها .

هذان النحوان للوجود ، الوعى وموضوعه ، أو الوجود — لأجل — ذاته والوجود — فى — ذاته ، ليس بينهما تقابل فحسب — فالوعى يأتى الى الوجود على أنه « لا non » ، أى على أنه انفصال مما هو موجود ، فهو اذن يتطلب العالم الموضوعى المعطى ، ولكن دون أن يمكن استنتاجه منه ، لأن العالم مستقل مكتف بذاته ، وانما يتطلب الوعى وجودا يفترض موضوعا ، أى وجودا سابقا على أى ماهية وموضوع . أما العالم — فبعكس ذلك — يمكن استنتاجه من الوعى دون أن يكون خارجا منه أو مكونا بواسطته ، بل لأن الوعى وعى بموضوع ليس هو . ان الوعى يأتى الى العالم على أنه انفصال من العالم — على أنه ليس العالم ، فهو اذن لا شىء ، ولكنه يؤسس العالم ويجعله قائما ، فهو « اللاشىء الذى به تكون ثمة أشياء » (٢٦) . وهذا اللاشىء هو الحقيقة الانسانية ذاتها باعتبارها

---

(٢٤) راجع نفس الاحالة ، وكذلك قصة « الغثيان » ص ١٦١ .

(٢٥) La Nausée p. 159.

(٢٦) L'Etre et le Néant, p. 502.

النفى الأصلى الذى بواسطته ينكشف العالم (٢٧) . ورغم أن للوعى ليس العالم فانه من جهة أخرى ليس « شيئا » خلاف العالم ، أعنى ليس « شيئا » قائما بذاته مستقلا عن العــالم بما أن للعــالم ذاته أى الشىء ـ فى ـ ذاته موضوع للوعى . والانسان ليس مــادة تفكــر ، وانمــا هو انفصــــال عن كل مادة : اننى لست شيئا اذن أنـــا أفكــر . اننى أســمع دقــات الساعة ولكنى أنا الــذى أسمع لست شيئا . وأنا أعلم أن هـــذه السحب الدكناء تنذر بالمطــر ولكنى أنا الذى أتنبأ لســت شــيئا . وأنا بادراكى المحسوس لهــذه القطعة من الورق لا أتحــول الى ورق بــل بالعكس أعى عندئذ أننى لســت ماهية الورق ، اذ « بواســـــطة النفى الأصــلى يؤسس الوجـــود ـ لأجــل ـ ذاته نفســـــه على أنه ليس الشىء » (٢٨) ، أى أنه ليس الشىء الذى ينفيه وينفصــل عنه . فالوعى يؤسس ذاته باستمرار على أنه خــلاف العــالم . انه يتجــه الى الأشــيــاء وينفصــل عنهــا ويتدفق فوقهــــا ليجعلهــا مجــالا للاحساس وموضوعا للادراك . وهذه هى سلبية الانسان negativité التى تكون بمقدار ما يقــول اضمارا عنــد أدنى شعور : « اننى أرى حجرا ، ولســت أنـــا هــذا الحجــر » . فالانســـــان اذن مثول وابتعــاد فى نفس الوقت ، وهذا هو ما يتح له معرفته بالأشياء الخارجية وبنفســه : بالأشياء الخارجية لأنه ينأى عنها ويحدها ، وبنفسه لأنه يتميز بانفصاله عنها . فالوعى عند تعامله مع أى موضـــوع يدرك ذاته على أنه ليس هذا الموضوع . انه يتراجع عن الموضوع ويضع نفسه خارجا عنه . ومن هنا نستطيع أن نقــول ان الوعى فى علاقتــه بالموضــوع يحقق عمليتين فى وقت واحد : التفكير فى الموضوع والتميز عنــه ، أى أنه يكون فكــرة عن الموضــــوع : « اننى أرى حجرا » ، ويضع نفسه فى الوقت ذاته خارج الموضوع : « ولست أنا هذا الحجر » .

الوجــود ـ لأجل ـ ذاته اذن يأتى الى الوجــود بواسطة عملية انفصال . ووعيـــه لنفسه منفصلا ليس معنـــاه اقامة وجودين منفصلين كما يلاحظ الراثى مثلا بين الريشة ودواة الحبر فيقول : « ان الريشة ليست هى دواة الحبر » ، بل هو انفصـــــال وتميز مدرك اضمارا كأن أقـــول : « اننى لست غنيا » أو « اننى لست جميلا » فما أوسس به ذاتى هنا هو نفى داخلى ، أى أنــه

(٢٧) L'Etre et le Néant, p. 230.

(٢٨) Ibid., p. 222.

علاقة قائمة بين موجودين بحيث ان ما ينتفى عن الواحد يصف الثانى فى صميم ماهيته بواسطة نفس غيابه عن الأول · فانتفاء الغنى عن الأنا فى المثال السابق يضع فى نفس الوقت ماهية الغنى باعتبار هذا الغنى شيئا غائبا عنى ويضعنى باعتبارى غير غنى · وانتفاء الجمال عنى يعطينى أيضا ماهية الجمال باعتباره شيئا غائبا عنى ويقرر ماهيتى باعتبارى غير جميل· وكذلك عندما أقول : « أنا لست هذا الحجر » فانما أنفى عن نفسى كونى حجرا ، أى أقرر ماهيتى باعتبارى لست هذا الحجر ، وفى نفس الوقت أصف الحجر فى صميم ماهيته ، أى كونه حجرا متميزا عنى · وهكذا أؤسس ذاتى دائما باعتبارى منفصلا ومتميزا أى بعملية انفصال وتميز ·

العلاقة اذن بين الوعى والموضوع هى علاقة مثول وابتعاد ، وهى تعنى حضور الوعى ازاء موضوع ليس اياه · وتؤكد وجود العالم كما تؤكد وجود الوعى · هذه العلاقة هى أساس المعرفة والعمل وشرطهما الوحيد · وادارك الوعى لتميزه عن الموضوع ، أى ادراكه لكونه « ليس — ذلك » ، هو أولى مراحل المعرفة · لذلك يعرف سارتر الوجود — لأجل — ذاته بأنه « موجود يثار بصدد وجوده اشكال وجوده من حيث ان هذا الوجود هو أسلوب معين لعدم كونه وجودا (آخر) يضعه فى نفس اللحظة على أنه سواه » (٢٩) · فالمعرفة اذن تبدو ككيفية للوجود وليست بأى حال علاقة قائمة بين موجودين . كما أنها ليست نشاطا لأحدهما أو صفة خاصة أو ميزة له · انها تعنى وجود الأشياء ولكن بحيث يكون الوعى حضورا ازاءها ونفيا منعكسا لها · وسارتر يسمى هذا النفى الداخلى الذى يكشف عن الوجود — فى — ذاته أثناء تحديده للوجود — لأجل — ذاته بالتجاوز transcendance (٣٠) · انه يسميه بالتجاوز لأن الوعى ينفصل عن ذاته وعن الأشياء أو هو يفارق ذاته ويفارق الأشياء · فالوعى يكشف عن العالم بكونه هو غير العالم وفى نفس الوقت يقرر وجود العالم دون أن يضيف أى شىء اليه ، وانما يتصف هو متميزا بكونه ليس هذا الوجود — فى —

---

(٢٩) L'Etre et le Néant, p. 245.

(٣٠) L'Etre et le Néant., p. 228. وقد آثرنا ترجمة كلمة transcendance بالتجاوز لا بالتعالى لما تتضمنه كلمة التعالى من معنى أخلاقى غير مقصود هنا ·

ذاته • ومعنى ذلك أن الوعى يعرف ذاته بواسطة كشفه عن صفات الشىء - فى - ذاته • وهكذا عندما يكشف الوعى عن تميز الوجود - فى - ذاته بالامتداد يكشف فى الوقت نفسه عن ذاته باعتباره حضورا وسلبا - على أنه - بعكس الأشياء - ليس امتدادا •

ويشبه سارتر هذه العلاقة بين الوعى والأشياء بنقطة التماس فى الهندسة حيث يلتقى القوسان (٣١) • ففى هذه الحالة اذا حجبنا القوسين بحيث لا نرى منهما الا نقطة التقائهما عند الماس بدا لنا خط واحد متطابق لا شىء يفصله وليس متصلا ولا غير متصل • واذا كشفنا عن القوسين ظهرا لنا متميزين حتى عند الماس • فهنا لم يحدث أى انفصال مادى ، وانما ادراك نفس الحركتين اللتين نرسم بهما القوسين يتضمن نفيا أى انفصالا • وهذا النفى نفسه هو الفعل الذى يؤسس كلا من الخطين • وعلى نفس النحو تقوم العلاقة بين الوعى والأشياء : فالعالم كله يقوم كأساس وكمجموع لجميع عمليات النفى المحتملة والممكنة ، وهى ما يقابل الوجود - لأجل - ذاته فى مجموعه الذى لم يتحقق بعد • والوعى لا يكون حاضرا ازاء جميع مظاهر الموضوع معا ، بل هو يحقق ذاته أى يؤسس الوجود - لأجل - ذاته بفعل واحد يكون دائما نفيا لصفة واحدة أو خاصة معينة للموضوع بحيث يترك للمستقبل مجالا لاختيار صفة أخرى • والوعى اذ يختار بحرية أن ينفى صفة ما يؤسس تلقائيا وجوده فى كل عملية نفى •

ويبدو العالم للوعى كمجموعة من الكيفيات مثل الألوان والأصوات تصورها الفلاسفة خطأ على أنها تحديد ذاتى وعلى أن وجودها ككيفيات لختلط بذاتيه النفس • لذلك يقول سارتر : « ان الكيفية لا تصبح موضوعية اذا كانت أصلا ذاتية » (٣٢) • ان الكيفية كما يراها سارتر هى اشارة لما نحن ليس عليه ولنوع من الوجود مختلف عنا (٣٣) • والوعى كذلك لا يمكن أن يتطابق مع الأشياء والا لما كان وعيا ولامتنعت

---

(٣١) L'Etre et le Néant, p. 227.
(٣٢) Ibid., p. 235.
(٣٣) Ibid., p. 237

بالتـــالى المعرفة ٠ وعلى ذلك فالمعرفة نسبية (٣٤) – انهــا نسبية لأن انفصـــال الوعى هو الذى يتيح معرفــة العـــالم ٠ فهى اذن انســـانية ولا يمكن أن تكون غير ذلك ٠ ولكن المعرفة تضعنا كذلك فى حضـــور المطلق ، لأن ما هو هناك فهو حقيقى ، وما هو معروف حقيقة ليس الا المطلق ٠ المعرفة اذن نسبية وتضعنـــا فى نفس الوقت فى حضور المطلق ٠

وهكذا يقلب الموقف المثالى قلبا أصليـــا يـــرى سارتر أن الموجود نفسه هو الحاضر أمام الوعى فى المعرفة ٠ والوجود – لأجل – ذاته لا يضيف شيئا الى الوجود – فى – ذاته ٠ والوجود – فى – ذاته هو ما هو ، وصفاته ليست ذاتية ولا مركبة فيـــه ، وانمـــا هو معطى بجميـــع صفاته ، حاضر أمامى دون مسافة وفى واقعيته التامية ٠ وهو بالاطلاق ما يبدو للوعى بما أن الوعى فى ذاته ليس شيئا ولا يستطيع أن يؤثر على الأشـــياء ، اذ لا شىء يأتى من الوعى ، وليس ثمة غير ما يدرك الوعى وما يمكنه أن يدرك ٠

ان الوعى يذهب الى الأشـــــياء ذاتهـــا ليعرفهـــا فى ماهياتهـــا – ولكن ماهية الشىء لا تتقرر الا بمقتضى انفصـــال الوعى عنه ٠ وبما أن الوعى لا ينفصـــل عن العـــالم وعن كل ما فى العـــالم دفعة واحـــــدة وانما هـــو ينفصـــل عمـــا يمثـــل أمامه على نحو زمانى متجدد فمن المستحيل اذن أن يدرك الوعى الأشـــياء وقـــد اكتملت ماهياتهـــا أو تحققت فيها حالاتهـــا الماضية والحاضرة والمستقبلة ، كأن الزمن قـــد انتهـــى وكأننا بلغنـــا نهاية المستقبل ٠ ان مثل هذا الاتحاد بين الوعى والأشـــياء أو بين الوجـــود – لأجل – ذاتـــه والوجود – فى – ذاته هـــــو – كمـــا سنرى (٣٥) – أمـــر ممتنـــع ٠ فالوعى اذن يدرك الموضوعـــات من حيث هى ناقصـــة ، انـــه يدرك الهـــلال من حيث هو قمـــر غير مكتمـــل ، ويدرك البرعم من حيث هو زهـــرة ناقصـــة النمو (٣٦) ٠ وهكذا بالنسبة لجميـــع موضوعات العالم ، فـــان الوعى يدركها من حيث انها ناقصة ٠ وهذا النقص – أى احالة الشىء لما وراءه – يبـــدو

---

(٣٤) لا بالمعنى الكنطى الذى يجعل المعرفة قاصرة على الظواهر كما تقضى بذلك « التصـــــورية النقـــدية » ، بل بمعنى أنها انســـــانية بالاطـــلاق ، أى أن انفصـــال الوعى هـــو الذى يتيح معرفة العالم ٠

(٣٥) الفصـــل الثانى – المقالة الثانية ٠

(٣٦) L'Etre et le Néant, p. 245.

زاء الوعى فى صيغة نداء للعمل ، اذ ان العالم هو عالم عمل وانجاز (٣٧) ·
والأشياء التى فى العالم ترتبط مع نفسها - بمقتضى طبيعتها وبمقتضى مشروعات الوعى وامكانياته - كوسائل وغايات · فالأشياء هى أشياء وفى نفس الوقت أدوات · انها لا تكون أولا الواحدة لتصبح بعد ذلك الأخرى ، ولكنها دائما أشياء وأدوات معا · فوجود الوعى فى العالم لا يعنى فراره من العالم نحو ذاته ، وانما فراره من العالم نحو ما وراء العالم الحاضر من مستقبل · ولا يرجع مركب « الأشياء - الأدوات » الى الوجود - لأجل - ذاته كما اعتقد هيدجر ، انما يرى سارتر أن هذا المركب فى مجموعه يقابل بالضبط امكانيات الوعى ، وترتيب هذا المركب أى نظامه ليس فى ذاته بل يرجع الى ما يضفيه الوعى على الأشياء بحسب امكانياته · (٣٨) فهذا الترتيب هو اذن صورة لامكانيات الوعى ، ولكنها صورة لا يستطيع الوعى أن يوضحها وانما يلائم بين نفسه وبينها فى العمل وبواسطة العمل ·

* * *

عرفنا أن الوعى انفصال ونفى يأتى الى الوجود على صيغة « لا non » ·
وقد ترتب على هذه النظرة للوعى اتجاه الفلسفة الوجودية بصفة عامة وفلسفة سارتر بصفة خاصة الى نوع من السلبية الميتافيزيقية negativisme métaphysique التى تقول بأولية العدم على الوجود ·
وذلك بعكس الفلسفات القديمة التى كانت تتجه فى جملتها الى الوجود على انه الأصل وتقف عنده باعتباره وجودا ممتلئا ثابتا لا محل فيه للعدم كما هو الحال فى فلسفة بارمنيدس (٣٩) ، أى تبدأ من الوجود وتذهب فى مرحلة لاحقة الى اشتقاق العدم منه كما هو الحال فى

(٣٧) L'Etre et le Néant, p. 250.
(٣٨) Ibid., p. 251.
(٣٩) Aristotle : Metaphysica, Bk. Ch. 5, p. 986b, 28-30.
ارسطو : ما بعد الطبيعة م ١ ف ٥ ص ٩٨٦ ع ب س ٢٨ - ٣٠
حيث يقول أرسطو ان بارمنيدس يرى أن الوجود موجود وأن « ما عدا الوجود لا يوجد شيء من اللاوجود » ·

فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو . ورغم أن أفلاطون وأرسطو هما أول من تناول مشكلة العدم ،لا ن معنى العدم عند كليهما ظل بعيدا عن معناه الوجودى الذى جاء فى مرحلة متأخرة من تاريخ الفلسفة على يد الفلاسفة الوجوديين . فأفلاطون تناول أولا مشكلة الحكم الكاذب فى « تيتياتوس »،ثم اثار موضوع العدم فى « السوفسطائى » حيث رأى أن العدم يؤخذ بمعان عدة : فهو قد يعنى ما هو نقيض الوجود ، وما هو لا وجود أصلا ، وما هو لا وجود من وجه . وهذه المعانى كلها لا تجعل العدم يقوم بنفسه وانما ترى فيه نوعا من السلب فى الوجود . أما أرسطو فهو يعنى بالعدم مجرد انعدام صورة لحلول صورة أخرى . فهو مبدأ يضعه أرسطو لأجل تفسير التغير . والعدم بهذا المعنى ليس شيئا موجودا فى الجسم ، لأن الجسم لا يكون موجودا الا بارتفاع العدم لا بوجوده ، وانما هو نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . ولذلك فالعدم ظل بالمعنى الأرسطى بعيدا عن الوجود .

وقد بقى كذلك الفيلسوف الفرنسى برجسون فى حدود الاتجاه التقليدى الذى لا يرى امكان السلب أو العدم بالمعنى الايجابى . ان برجسون يذهب الى أن الوجود ملاء محض plénitude وأن ليس هناك بالتالى مجال لأن نتمثل أولا العدم أو الخلاء كى ننتقل منه الى الوجود أو الملاء . ان تمثل العدم يعنى اما تخيله imaginer واما تصوره concevoir . وليس فى الوسع أن نتخيل العدم لأن هذا يقضى أن نتخيل زوال الادراك الخارجى والادراك الباطنى معا . والواقع أن غياب الواحد منهما يعنى حضور الآخر ، فنحن نستطيع فحسب أن نتخيل بالتناوب انعدام الادراك الخارجى أو انعدام الادراك الباطنى ، أى أننا نتأرجح بين الصور الذاتية والصور الموضوعية ، ولكن لا نستطيع أن نتخيل انعدام الاثنين معا . واذن فليس فى وسع العقل أن يتخيل زوال الكل ، واذا حاولنا ذلك فاننا نتبين ولو بطريقة غير واضحة أننا نفكر وأن شيئا مازال من ثمة قائما (٤٠) . كذلك ليس فى الوسع أن نتصور العدم سواء أكان بصدد الأشياء الخارجية أم بصدد حالات الشعور الباطنية . وذلك

---

(٤٠) Henri Bergsn : L'Evolution Créatrice (Alcan, Paris 1939),p. 302.

لأنـه لا يمكن اشتقاق النفى من الوجـــود ، فـان عملية النفى - كما يراها برجسون - ليست مناظرة للتوكيد ، وانما هى استبعاد لتوكيد ممكن. فاذا وجدت منضدة سوداء وقلت انها ليست بيضاء فأنا لا أعبر بذلك عما رأيته ، وانما أطلق حكما على القضية الممكنة التى تقول ان المنضدة بيضاء . ومن هنا يتضح أن عملية النفى لا تستطيع أن تخلق فى أذهاننا أفكارا سلبية ، فهى توكيد من المرتبة الثانية ، أى أنها تؤكد شيئا عن قضية تؤكد بدورها شيئا آخر . فليس هناك عند برجسون نفى أو سلب ، ولا يمكن بالتالى أن نتصور العدم . ان فكرة العدم هى فكرة متناقضة ، فالشخص الذى يأمل أن يجد شيئا ثم يجد شيئا آخر يعبر عن خيبة أمله بقوله : « انى لم أجد شيئا » ، مع أنه فى الواقع وجد شيئا آخر وأحس ازاءه بعاطفة من نوع معين . فالغاء موضوع ما يتضمن لحلال غيره محله ، والغاء احساس أو انفعال أو فكرة يتضمن حضور غيرها (٤١) . ومن هنا يرى برجسون أن تصور العدم ليس الا تصورا لعناصر ايجابية . وهذه العناصر هى أولا نوع من الاستبدال ، أعنى استبدال الشىء الذى نجده بالشىء الذى كنا نبحث عنه ولم نجده ، وثانيا شعور بالرغبة أو بالأسف : الرغبة فيما نجده أو الأسف على ما لم نجده .

واذن فليس فى الوسع أن نتمثل الفراغ أو العدم سواء حاولنا أن نتخيله أم أن نتصوره . اننا عندئذ لا نتمثل فراغا أو عدما وانما وجودا وملاء . ففكرة العدم هى فكرة زائفة لا معنى لها . ونحن حين نقول عن شىء انه غير موجود فان هذا القول نفسه ينطوى على تناقض فى الحدود لأن تفكيرنا فى شىء لا ينفصل عن افتراضنا لوجوده (٤٢) .

هكذا يرى برجسون أنه من الخطأ أن نتساءل لماذا كان ثمة وجود بدلا من العدم ، فان هذا يعنى أننا نضع العدم أولا وأن الوجود يجىء انتصارا لاحقا على العدم . يقول برجسون : « اننا حين ننتقل من فكرة العدم كى نصل الى فكرة الوجود فان ما نبلغه هو ماهية منطقية أو رياضية وبالتالى غير زمنية ... لذلك ينبغى أن نعتاد التفكير فى الوجود على نحو

---

(٤١) L' Evolution Créatrice, p. 306.

(٤٢) Ibid.. p. 309.

مباشر دون أن نحور حوله ودون أن نتجه أولا الى شبح العدم الذى يتداخل بيننا وبينه » (٤٣) .

ويقابل هذه النظرة الكلاسيكية الايجابية — التى تضع الأولية للوجود وتعتبر العدم مجرد نفى يجىء فى المرتبة الثانية — نظرة أخرى تفترض العدم سابقا وشرطا لعملية النفى . وربما كان أول من أخذ بهذه النظرية وجعل العدم فى صميم الوجود وأساسا أصليا فى تركيب الوجود هو هيدجر فى كتابه الوجود والزمن Sein und Zeit ، الذى صدر عام ١٩٢٧ وكذلك فى محاضرته « ما الميتافيزيقا ؟ Was ist Metaphysik ? » التى ألقاها سنة ١٩٢٩ (٤٤) . وعن هيدجر أخذ سارتر فكرة العدم بهذا المعنى الانسانى . ونحن قد عرفنا أن سارتر — مثل هيدجر — يتابع المنهج الفينومنولوجى ، وأن هذا المنهج يقضى بأن ننظر الى الوجود من حيث ما يبدو للانسان أو كما هو ماثل فى الوعى . وسارتر يتابع نفس المنهج بصدد فكرة العدم فينظر اليه من حيث هو ماثل فى الوعى . ومن هنا كانت نظرة سارتر للعدم باعتباره متعلقا بالوعى ، فالوعى هو مصدر العدم ، وعن طريق الوعى يأتى العدم الى الأشياء .

ويتضح ذلك أولا من النظر فى مسألة الاستفهام ، اذ أن الاستفهام يفترض العدم من أوجه ثلاثة (٤٥) : انه يفترض العدم أولا من حيث ان الذى يسأل عن شىء يتجه اليه ويتوقع منه احدى اجابتين متساويتى الامكان : نعم أم لا . انه يتوقع من الموضوع الذى يسأل عنه أو يسأله أن يجيب بالسلب كما يتوقع منه أن يجيب بالايجاب . فكل سؤال اذن يحتمل السلب كما يحتمل الايجاب . واحتمال الاجابة السالبة ينطوى على معنى العدم ، كأن السؤال اذن — بتوقعه الاجابة السالبة — يفترض العدم فى صميم الوجود الخارجى من حيث هو موضع سؤال .

والاستفهام يفترض العدم ثانيا من حيث ان السائل لا يعلم بمدى تحقق هذه الاجابة السالبة ، والا لما كان هناك وجه للتساؤل .

---

(٤٣) L'Evolution Créatrice, p. 323.

(٤٤) راجع A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p. 256-261

(٤٥) L'Etre et le Néant, p. 39 & 40.

تحقيقة الوجود الخارجي التي هي موضع التساؤل تكون غائبة عن السائل أي منعدمة بالنسبة له . كأن عدم العلم اذن بنوع الاجابة يفترض كذلك العدم .

والاستفهام يفترض العدم ثالثا من حيث ان كل سؤال يفترض اجابة، والاجابة هي تعيين وتحديد أي تأكيد لاحتمال واحد مع نفي الاحتمالات الأخرى . فهذا النفي ينطوي على العدم الناشيء عن التحديد ، اذ أن كل تعيين هو سلب وعدم . فالعدم اذن متضمن في الاستجواب من أوجه متعددة .

هكذا ينتهي سارتر ببحثه عن أصل الاستفهام الى النتيجة الخطيرة التي تقرر أن العدم هو أصل السلب وليس العكس ، أي وليس السلب هو أصل العدم كما كانت ترى الفلسفات القديمة . بهذه النتيجة تصبح الأولية للعدم من حيث ان العدم هو الأصل والشرط لعمليات السلب ومن حيث ان السلب هو الأصل والشرط لكل تساؤل أو استفهام .

وكما اتضح لنا العدم من النظر في موقف الاستفهام يتضح بالمثل من النظر في القضية السالبة . يقول سارتر : « ان الشرط الأساسي لامكان أن نقول لا هو ان يكون اللاوجود حاضرا حضورا مستديما في أنفسنا وخارج أنفسنا – هو أن يكون العدم حائما حول الوجود » (٤٦). ولتوضيح ذلك يجدر بنا أن نذكر المثال المشهور الذي أورده سارتر في كتابه « الوجود والعدم » (٤٧) والذي يبين لنا أن هناك عدما في صميم الوجود ، وأن هذا العدم هو أصل الحكم السلبي . هذا المثال هو مثال المقهى حيث أكون متواعدا على اللقاء مع أحد الأصدقاء . فحين أدخل الى المقهى متخلفا قليلا عن موعدي يكون المقهى بكل ما فيه من مقاعد ومناضد وبكل رواده وضوضائه وجودا ممتلئا . ولكن بحثي عن صديقي أو توقعي له يعني أن كل الأشياء التي يقع عليها بصري في المقهى تتلاشى ، أو بتعبير سارتر تكاد تذوب حيث تقع في هامش الشعور . انها تتحل

---

(٤٦) L'Etre et le Néant, p. 47.
(٤٧) Ibid., p. 44-46.

الى نوع من اللاوجود · وهـذا اللاوجود هو الشرط الضرورى لظهور الصورة الرئيسية التى هى حضور صـــديقى ، انه بمثابـة نوع من الأرضــيه background التى سترتسم عليها صورة صديقى · ولكنى لا أجد صديقى ، عندئذ يبدو لى غياب هذا الصديق كأنه نوع من اللاوجود قـائم بين نظرتى وبين المقهى الذى يتلاشى ·

من هـذا نرى مباشرة ن هنـاك عدما مزدوجـا : فثمة عـــدم فى تلاشى المقهى كشرط لظهور صورة صديقى أى من حيث انه يتحـــول الى « أرضية » كى تنطبع عليهـا صورة صديقى ، وثمـة عـدم فى التلاشى المستمر لهـــذه الصورة التى أتوقعهـا وهى صورة هـذا الصديق والتى لا أجدهــا فى نفس الوقت · وعلى ذلك فعندما أقـــول : « صديقى ليس موجودا هنا » وأصدر هذا الحكم السلبى فان الأمر لا يرجـع الى حصولى على مقولة الســلب وانما يرجع بالعكس الى مثول اللاوجود أو العدم بالنسبة لى ·

وأول ما يجب أن نلاحظه مما سبق هو أن العدم - فى فلسفة سارتر - ينبغى أن يفهم بمعنى انســانى لأن ســارتر يشتقه من ظـاهرة التســاؤل ثم من ظاهرة النفى وهى ظواهر انسانيــة · وكذلـك حين يشتق العدم من صلب الوجود فانه ينظر الى الوجود من حيث ما يبدو للانسان كمـــا تقضى بذلك الفينومنولوجيا · ففى المثال السابق بدا المقهى بالنسبة لى مصطبغا بطـابع العدم رغم أنه فى ذاته وجود ممتلىء · فالعـدم هو عـدم فى نظـر الانســان وحـده وبالقيـاس اليه وليس عدمـا فى نفس الوجـــود الموضوعى مستقلا عن الانســان · ومن هنـا كان الانســان فى فلسفة ســارتر لا يستطيع اعدام أى موجود موضوعى فى ذاته ، وانمـا كل ما يستطيعه هــو اعـــدام هـذا الموجود بالنسبة لـه وفى نظـره فحسب · انه يستطيع أن يعـدم صــلته بأى موجود لا أن يعـدم الموجود فى ذاته · ولكن ما معنى اعـــدام الصلة بالموجود ؟

أن الوعى كما رأينـا يقصـــد الأشـــياء - فى - ذاتها لينفصـــل عنها · وهذا الانفصـــال معنـاه أن الوعى يعى الأشـياء ويتميز عنهـــا فى آن واحـد · وبوعى الاشـــياء تتحول من وجود - فى - ذاته الى وجـــود لأجلنا · ومعنى ذلك أن الوعى يقتطع من العماء المشوش شكلا ويكسبه معنى،

أى انه يخلق من ركام الشىء - فى - ذاته الذى لا معنى لـه حـدا أى شيئا معينا . وهو اذ يفعل ذلك فانه يعتبر مؤقتا أن الأشـياء الأخـرى التى لا يقصـدها غير موجودة ويقذف بهـا فى العـدم . « الوجـود المعتبر هـو « هذا » وعدا هـذا « لا شىء » . « ان المدفعى الذى يوكل اليه هـدف ما يعنى بتصويب مدفعه نحو اتجاه معين بصرف النظـر عن جميـع الاتجاهات الأخرى » (٤٨) . فالادراك اذن هو اقتطاع شىء من سـائر المظـاهر ووعى هذا الشىء مع التميز عنه ، أى أن الوعى يضع نفسـه خارج الوجـود . انه - كما يقول سارتر - « وجود يأتى العدم بواسطته الى الأشياء » (٤٩). فلكى يعطى للوعى معنى لشىء ما عليه أن ينفصل عن الأشـياء الأخرى وأن يرميهـا فى « العدم » . وهـذا يعنى أن الوعى لكى يقتطـع من الواقـع ويعطيه معنى فانمـا عليه أن يختار وأن يحذف ، وليس الاختيار والحذف والتفسـير بالتالى الا عملية التفكير . فمعنى الملاشـاة (٥٠) اذن هـو التفكير . وبغير هـذه القدرة ، أى بغير العـدم ، لكان الوعى محصورا فى الوجود ، ولكان بالتالى واقعـا متحجـرا شبيهـا بنفسـه ، أى لكان مثل « الوجود - فى - ذاته » خاليـا من الحريـة ، بينمـا الوعى حـر والعدم هو الذى يتيح لـه مجـال الحرية . فالعـدم اذن يرفـع الوعى بدلا من أن يخفضه .

والوعى لا ينفصل عن الأشياء فحسب . وانما هو ينفصـل كذلك عن ذاته أو هو يلاشى ذاته . وهذا هو ما يتيح للوعى أن يعرف نفسـه . ان معـرفة الوعى لنفسـه تتضمن ابتعاد الذات عن نفسـها ، ومن ثمة فان الذات تعانى شيئا من الفراغ أو النقص . لأن الحضور للذات أى معرفة الذات لنفسها يتطلب مسـافة أو بعدا بين العارف والمعروف . وهـذا النقص ضرورى يسميه سارتـر عدما ضروريـا ويمثله « بالدودة فى الثمرة » أو « بالسوس فى الخشب » ، فهو اذن مرض من أمـراض الوجود . الا أن هذا المرض هو الذى يتيح للوعى أن ينفصـل عن ذاته وعن ماهيته بحيث لا يتعين

---

(٤٨) L'Etre et le Néant, p. 43.

(٤٩) Ibid., p. 58.

(٥٠) ينبغى أن نلاحظ أن فعل néantir أو néantiser لا يتضمن فكـرة التحطيم أو الابادة aneantissement ، ولكنـه يعنى مجرد الاحاطة بمجال من اللاوجود non-être .

أو يتحدد بمقتضى هذه الذات . وانما يظل بانفصاله عنها مستقلا وحرا ٠

والوعى ليس قاصرا على الادراك أى لا تنعكس عليه الموضوعات فحسب، ولكنه يختزن منها ويتصور الأشياء المخزونة ويضع الأسئلة بازاء كل ذلك. فلكى لا تختلط التمثلات المتصورة بالأشياء المدركة لابد للوعى أن يلاشى تصوراته ليدرك حسيا ، أو يلاشى مدركاته الحسية ليتصور ٠ فالعدم والملاشاة شرط الادراك والتصور ٠

والمقارنة بين فعل الادراك الحسى وفعل التخيل من حيث الاتفاق والاختلاف تكشف عن مثول أشياء فى الذهن غير موجودة ، أى عن قدرة الانسان على تصور ما هو عدم ٠ فالتخيل يحمل اذن من جهة عامل انكار اذ هو حكم سالب بالمعنى الدقيق ، ومن جهة أخرى يحررنا من شرائط الوجود العالمى ٠ فهو اذن شرط لحرية النفس (٥١) — وسنعود لموضوع الحرية بصدد الحرية السارترية ٠ والذى يهمنا هنا هو قيام الخيال على أساس قدرة النفس على النفى : اذ أن هذا النفى يتضمن السلب والعدم ، كما يتضمن ارتداد الفنان على مسافة مناسبة من اللوحة تحديدا لجملة الصورة وملاشاة لمجموع اللمسات الصغيرة التى تؤلفها (٥٢) ٠

وسلوك الوعى أثناء الانفعال يبرز كذلك فكرة العدم ، فان الاغماء بسبب الخوف الشديد من خطر محقق كمواجهة حيوان مفترس يعنى ملاشاة أو الرغبة فى ملاشاة هذا الخطر بحيث لا نعود نراه أو نحس به ، وهذا السلوك هو قصى ما نستطيعه فى مثل هذه الحالة ٠ « فأنا أستطيع أن الاشى الخطر كموضوع للوعى ولكنى لا أستطيع ذلك الا بأن ألاشى الوعى ذاته » (٥٣) ٠

وينبغى أن نلاحظ أن العدم بهذا المعنى وفى فلسفة سارتر ليس شيئا مطلقا بل هو شىء نسبى بالمعنى السارترى أو تابع لأفعال الوعى ٠ وقد

---

(٥١) نجيب بلدى : مجلة الكاتب المصرى : عدد ابريل ويوليو سنة ١٩٤٦ : الادراك والخيال — الخيال والوجود ٠

(٥٢) L'Imaginaire, p. 234.

(٥٣) Esquisse d'une Théorie des Emotions, p. 55.

عرفنا أن الخاصية الجوهرية للوعى هى القصد ، وأن الوعى ليس وعيا فحسب ولا يمكن أن يكون كذلك ، بل هو وعى بشىء ما أو هو يتجه نحو شىء ما • فالوعى هو فعل اتجاه أو هو فعل قصد • فاذا كان العدم تابعا لأفعال الوعى وكان للوعى بالضرورة فعل اتجاه وقصد ترتب على ذلك أن العدم ضرورى وفى نفس الوقت نسبى : ضرورى لأن الوعى بالضرورة فعل ، والفعل - سواء أكان ادراكا أم تصورا أم تخيلا - يقتضى بالضرورة العدم • والعدم كذلك نسبى لأنه متعلق بأفعال الوعى أو هو تابع لها •

* * *

رأينا المقولات الأساسية فى فلسفة سارتر وهى : « الوجود - لأجل - ذاته » و « الوجود - فى - ذاته » و « العدم » • لذلك يتسم أكبر مؤلف فلسفى له بعنوان «الوجود والعدم» • ولكلمة الوجود عند سارتر معانى مختلفة (٥٤):

---

(٥٤) تأثر سارتر فى استعمالاته لكلمة الوجود l'être بكل من هجل وهيدجر • ويمكننا أن نجمل هذه الاستعمالات التى وردت فى « الوجود والعدم » فى عشر معان هى :

أولا : الوجود بمعنى مطلق سواء أكان « هذا الوجود حاصلا للانسان أو الاشياء » أم « وجود الماهية متحققا للانسان أو للأشياء » ، وهو مايقابل فى الألمانية das Sein ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة être ويقصد بها l'être en general أى الوجود بصفة عامة •

ثانيا : الوجود - فى - ذاته chose ou être-en-soi ويعبر عنه فى الألمانية بكلمة das Seindes ويعبر عنه بالفرنسية بكلمة existant brut وهو الوجود الخام قبل أن يضفى عليه الوعى أى دلالة ، أى الوجود معتبرا خارج جميع العلاقات مع الوعى الانسانى • وسارتر يميز هذا الوجود - فى - ذاته بهذا المعنى أحيانا بكتابة كلمة être بحروف مائلة italique أو بوضع خط تحتها • ولكنا لا نعرف هذا الوجود الا اذا اتجه اليه الوعى وتجاوزه • عندئذ يصبح هذا الشىء أو هذا الوجود متصفا بالوجود sein كما فى المعنى الآتى فى « ثالثا » •
=

أهمها «الوجود – لأجل – ذاته» و «الوجود – فى – ذاته» ، فهذان يكونان نحوين للوجود متطلقين أحدهما بالآخر من حيث أن الوجود – لأجل – ذاته هو انفصال مستمر عن الوجود – فى – ذاته • وإزاء هـذا الانفصـــال أقامت المذاهب الفلسفية منذ عصر اليونان من الوعى أو الأشياء جوهرين منفصلين ، فبقى الوجود لدى هذه المذاهب ثنائية لا تنحل ، واستحالت المعرفة وامتنع العمل •

=

ثالثا : وتطلق كذلك كلمـة الوجود l'être بصفة خاصـة بمعنى وجود الموجود être de l'existant • ويقصـد بذلك الموجود الخام existant brut بعـد ن يتخـذ دلالة بمـا يضفيه عليه الانسـان من معان ، أى يقصد به الوجود – فى – ذاته être-en-soi بعد أن يتجه اليه الوعى فيجعل منه موضوعا مدركا • وهـذا هو الفرق بـين معنى الوجود – فى – ذاته هنــا ومعناه المذكور فى « ثانيـا » • (أنظر التعليقـات ١٩ ، ٢٠ بالهامش ، الفصـل الثانى ، المقالة الأولى) •

رابعا : الوجود الماهوى أو وجود الماهية ، وهو ما يقابل فى الألمانية das Wesen أو existenz ، ويعبر عنه بالفرنسية أيضـا بكلمة être ويقصد بهـا être de l'essence أى وجود الماهية فى مقابـل وجـــود الموجود être de l'existant المذكور فى « ثالثا » • وهذا الوجود الماهوى هو ما يعنيه سارتر فى قوله ان الماهية Wesen هى ما قد كان Was gewesen ist

خامسا : الوجود – لأجل – ذاته l'être- pour-soi ويعبر عنـه بالكلمة الألمانية das Dasein أى الوجود • وهو يعنى وجود الوعى أو الشعور من حيث هو وجود عينى أو حضور بالفعل أى الوجود – هنا l'être - la ويقصـد به الوجود الانسـانى l'être ou l'existant humain أى وجود الوعى الانسـانى أو الحقيقـة الانسـانيـة •

سادسا : الوجود – فى – ذاته – لأجل – ذاته l'être -en-soi-pour-soi. وهذا هو ما يصبو الانسان عبثا وبغير طائل الى تحقيقه أى الى أن يكون الله •

سابعا : الوجود المعقول l'être intelligible وهو ما ينتج عن وعى الانســان للأشياء وللمضيه وعن تجـاوزه لذلك • فكل مـا ينتج عن هـذا التجاوز يتميز بالحصـول على معنى ودلالة أى الحصـــول على وجـود être ، فالتجاوز هنـا هو الفعل الذى يمنح الموجود l'existant حقيقة الوجود l'être •

ثامنا : الوجود – فى – العالم l'être-dans-le-monde وهو ما يقابل بالألمانية das-in-der-Welt-Sein ويقصد به الوجود العينى وهو =

وهذا هو ما يمكن أخذه على هذه المذاهب الفلسفية ، سواء أكانت قائمة كالمثالية على اولية الوعى أم كالواقعية على أولية الموضوع . أما سارتر فيقيم انطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعى — لا على أنه مادة أو عملية أو وظيفة ، بل باعتباره حضورا انسانيا فى العالم — بأنحاء الوجود المختلفة . ومثل هذه العلاقة بين الذات والموضوع لا يمكن أن تقوم ولا يمكن بالتالى أن تسمح بقيام المعرفة والعمل وأى شكل عن أشكال التجاوز اذا نظرنا الى الوعى على أنه وجود متطابق مع الأشياء أو الموضوعات العالمية ، وانما تقوم هذه العلاقة اذا اعتبرنا الوعى مجرد انفصال دائم وملاشاة مستمرة يتحدد الوعى بمقتضاها بأنه لا شىء أو بأنه حركة انفصال فحسب . هذا الوعى أى هذا اللاشىء البحت الذى يضعه سارتر ليحدد الوجود ويعرفه دون أن يكون خاصية له أو شيئا آخر موضوعا ازاءه ليس مجرد فرض افترضه سارتر ليحل به اشكال الفلسفة وانما له مكانه فى وصف الشروط الوحيدة التى تجعل حضورنا فى العالم ممكنا .

=

الوجود الانسانى ، أى نفس المعنى المذكور آنفا فى « خامسا » ولكن منظورا اليه من حيث هو وجود فى العالم ، أعنى باعتباره فى وضع معين من العالم مع الموجودات العينية الأخرى (الوجود والعدم ص ٩٧) .

تاسعا : الوجود — لأجل — الآخر l'être-pour-autrui ويعنى به سارتر وجود الأنا على نحو ما يراه الآخر . وهو يؤسس بعدا فى وجود الوعى أو يجعل منه وجودا — فى — ذاته لكنه وجود يختلف عن واقعه العارض أى عن الوجود — فى — ذاته الذى هو ماضيه . (راجع الفصل الثالث وبصفة خاصة المقالة الأولى) .

عاشرا : الوجود — فى — وسط — العالم وهو ما يقابل فى الألمانية das-in-der--Mitende-Welt-Sein ، ويعبر عنه بالفرنسية بالوجود — فى — وسط — العالم être-au-milieu-du-monde ويقصد به وجود الوعى أو حضوره حضورا ساكنا سلبيا كأنه موضوع بين موضوعات أخرى (الوجود والعدم ص ٩٧) ، فهو يعنى الوجود الانسانى اذا طغى عليه الوجود المادى أو الوجود — فى — ذاته . والفرق بين هذا الوجود والوجود — لأجل — ذاته المذكور فى « خامسا » هو أن الموضوعات الأخرى تصبح ازاء الوجود — لأجل — ذاته أى فى علاقتها مع الوجود العينى Dasein مجرد أدوات ustensiles « بالألمانية Zeug » بينما فى معنى الوجود المذكور فى « عاشرا » يكون الوجود الانسانى قد طغى عليه الوجود المادى للأشياء حوله .

وعلى هذا فالأنطولوجيا كما يقيمها ســـارتر تبين لنا كيف يتعلق الوعى بالجســم ، وبموضعه من العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ، وبالمعــرفة وبالرغبة والارادة والاختيار ، وبالحيـــازة والعمـــل ، وبالقيمــة والمثل ، وأخيرا بكل وعى آخر . والغاية عنــد ســارتر من هذه الدراســة هى أن يكشف عن موقف الانســـان وعن حريته ، وأن يبين امكان المعرفة وامكان العمل ، وأن يضع أساسا للأخلاق - متابعــا فى كل ذلك المنهج الفينومنولوجى .

ثانيــا : الموقف الأســاسى - الحرية

لتضح لنـا أن العـدم يقوم فى صلب الوجود ، يصـدر عن الوعى أى عن الانسان ، ويحدث فى الأشياء فراغا وتمزقا • « واستعداد الانســان لافراز عدم يعزله ، قد سماه ديكارت بعـد الرواقيين حرية » (١) • ولكن سـارتـر يـرى أن للحريـة بهذا المعنى لا تعدو أن تكون لفظا ، فلا ينبغى أن نكتفى بهـذا بل نتسـاءل على أى نحو يجب أن تكون الحـرية الانسانية حتى يلزم أن يأتى العدم عن طريقهـا الى العالم (٢) •

ليست الحرية - فى فلسفة سارتـر - قدرة من قدرات الروح أو ملكة يكتسبها الانســان ، ويمكننا أن نتناولها بعيدة عنه وأن نصفها كشىء مستقل ، وانمـا هى فى صميم وجود الانســان بحيث لا يمكن تناولهـا دون أن ندرس الوجود الانســانى • ولكن الوجود الانســانى - كمـا رأينــا - هو الوجـود الذى ينفذ عن طريقه العـدم الى الأشـياء • انه شرط لازم لظهور العـدم ، وبالتالى فان الحريـة هى شرط لازم للعدم • والعلاقـة بين وجود الانسان وماهيته ليست شبيهة بعلاقة وجود الأشياء وماهياتها• فنحن قـد رأينـا (الفصــل الثـانى - المقالة الأولى) أن الانســان ليس حاصــلا أصـلا على أى ماهية معينة تتحدد فى نطاقهـا أفعاله ، وانمـا وجوده سابق على الماهية كما يقول سارتر ، بينما الأشياء تخضـع لماهياتها ، كمـا تنمو الشـجرة - حين تتوافر لها البيئة اللازمة - وفقـا لماهيتهـا التى تنطوى عليهـا البذرة الصغيرة • واذن فالحريـة الانسـانيـة هى - مثــل الوجود - سابقـة على الماهية • يقول ســارتر : « ان ماهية الكائن البشرى معلقة بحريته • وان ما نسميه حرية هو اذن لا يمكن تمييزه عن وجود «الحقيقة الانسانية » • ان الانســان لا يوجـد أولا ليكون بعـد ذلك حرا ، وانمـا ليس ثمة فرق بين وجود الانســان و « وجوده - حرا » (٣) •

يربط سارتر اذن من جهة بين الوجود الانســانى وبين العدم من حيث ان الوجود لازم لافراز العدم ، وهو يربط من جهـة ثانيـة بين الوجود الانسانى

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 61.
(٢) Ibid., p. 61.
(٣) Ibid., p. 61.

وبين الحريــة من حيث ان الحرية هى فى صميم الوجود وتســبق الماهيــة الانسانيــة • ومعنى ذلك هـو أن الحريــة فى فلسفة ســارتر هى مرتبطة بمسألة العدم من حيث هى شرط لازم لظهوره • ونحن نريــد أن نقتصر على هــذه العلاقة بين الحرية والعدم لنرى كيف ينتهى سارتر الى النظـر الى الحرية باعتبارهــا تركيبــا أصيلا فى صميم الوعى ، والى التوحيد بين الحرية الانســانيــة وقدرة الوعى على افراز العــدم •

أول ما يبدو لنــا هو أن انفصــال الانســان عن العــالم مشروط بانفصاله عن ذاته • والواقع أن هذا الانفصــال أو الفــرار من الذات ــ كمــا لاحظ سارتــر بحق ــ هو من مميزات الفلســفة الحديثة : فنجده فى الشك كمــا وصفه ديكارت ، وفى الروح المطلق الذى تكلم عنه هجل ، وفى معانى التجاوز عنــد هيدجــر والقصــد عنــد برنتانو وهوسرل ، فجميــع هــذه الفلسفات ترى فى الوعى الانسانى نوعــا من الفرار من الذات ، ولكنهــا لا تنظـر الى الحرية باعتبارهــا تركيبــا أصيلا فى صميم الوعى (٤) •

أما سارتر فيرى أن « الحرية هى الكائن البشرى الذى يفرز عدمه الخاص فيستبعد ماضيه » (وكذلك مستقبله) (٥) • ومعنى ذلك أن الوعى حاصــل على قدرة الانفصــال عن ذاته أو حاصل على قــدرة الفرار من ذاته • وانفصال الوعى عن ذاته يعنى أن يقــــوم الانفصــال بين الحاضر النفسى المباشر من جهــة وبين الماضى أو المستقبل من جهــة أخــرى • وهــذا الانفصــال نفسه هــو العــدم اذ أن مــا يفصــل السابق عن اللاحق انمــا هو لا شىء ، وهذا اللاشىء لا يمكن عبوره اطلاقــا لمجــرد أنــه لا شىء (٦) • وهــذا لا ينفى تعلق الوعى الحاضر بالوعى السابق من حيث ان الأول يفسر الثانى أو يغيره مع بقــاء الوعى السابق على أساس هــذه العلاقــة الوجودية مستبعداً أو موضوعا بين قوسين ، كمــا يوضــع العــالم فى ذاته وخــارج ذاتــه

---

(٤) L'Etre et le Néant, p. 62.

(٥) الوجود والعدم ص ٦٥ ــ ان الوعى يستبعد ماضيه حين يقــول : « أنا لست هذا الماضى » ، ويستبعد مستقبله حين يقول : « أنا لست هــذا المستقبل » • ونحن نقتصر هنــا على دراســة انفصــال الوعى عن الماضى لأنه اذا تأكدت حرية الوعى ازاء الماضى فهى تتأكد بالأولى ازاء المستقبل •

(٦) L'Etre et le Néant, p. 64.

بين قوسين عندما يمارس الوعى التعليق الفينومنولوجى · واذن فليس ثمة حاضر للوعى الا من حيث ان الوعى يملك القدرة على الملاشاة ، وهذه القدرة هى ما يتيح للوعى الافلات من العلية لأن العلية تلزم التالى بما يكون عليه السابق ، بينما التالى هنا أى الحاضر منفصل عن السابق حر ازاء الماضى · وهذا هو معنى أن يكون الوعى قادرا على أن يدخل بين الحالة الواقعة والحالة السابقة هذا « اللاشىء » · وعلى نفس النحو السابق ـ وكما رأينا فى « القسم الأول من هذا الفصل » ـ ليس ثمة وعى الا من حيث هو حاضر ازاء موضوع ليس اياه ، أى من حيث هو انفصال عن الموضوع وارتداد مستمر أزاء الموجودات ·

هذا الارتداد أى الانفصال والملاشاة هو ما يتيح الحرية الانسانية ، لذلك يتجدد الوعى باستمرار بسبب الملاشاة بأنه انطلاق مما كانه فى الماضى وحتى اللحظة الحاضرة تجاه المستقبل لأنه قد كان الماضى الذى تعداه وسيصبح المستقبل الذى لم يكن بعد · ـ وهذا هو معنى عبارة سارتر « أن الوعى هو ما هو ، وهو ما ليس هو » ، فالوعى هو ماضيه وكذلك مستقبله وهو فى نفس الوقت ليس هذا الماضى أو هذا المستقبل · وهذا يعنى أن الكائن الواعى حر ، لأن رفض الماضى وتعديه وكون الانسان متجاوزا لذاته متجها نحو امكانيات السلوك المستقبل ونحو ما يرسمه لنفسه انما يعنى أن الانسان حر أو بالأحرى الانسان هو الحرية ·

الحقيقة الانسانية اذن هى الحرية الانسانية ـ هى هذا الرفض المستمر وهذا التجدد المستمر بحيث لا يستطيع الانسان أن يقرر ما هو كائن ، لأنه بينما يحاول أن يتكلم فان ما يتكلم عنه ينزلق الى الماضى ويصبح ما كان وليس ما هو كائنه · ذلك اذن هو شأن الوعى عندما ينعكس على ذاته ، فان النفس المنعكسة ليست هى النفس العاكسة · فالوعى ليس ما هو كائن بل ما هو لا يكون وما هو سيكون : انه ليس ما هو كائن بمعنى انه ليس حاضره ، لأنه دائما يتجاوز هذا الحاضر وينفصل عنه ، كما يفعل مثلا الطالب الراسب حين يقرر الخروج عن كسله مؤكدا حريته وتجدد خلقه بصفه دائمة ، وكما كان يفعل الرجل الفرنسى ابان الاحتلال الألمانى حين يرفض هذا الاحتلال ويعمل على التخلص منه · والوعى هو ما ـ لا ـ يكون الآن ، أى الذى كان بمعنى ماضيه الذى تعداه ، كما يفعل « الرجل

الذى يتوقف بإرادته عند فترة من حياته فيرفض اعتبار التغيرات اللاحقة » (٧) ، وكما هو الحال لدى المصابين بأمراض نفسية الذين يرى التحليل النفسى أن حياتهم الوجدانية تقف بهم عند احدى مراحل النمو الطفلية. والوعى هو ما سيكون بمعنى مستقبله الذى يتجه اليه ويتدفق نحوه فى انفصاله عن الماضى ، كما يفعل فى معظم الأحيان الرجل المتحرر الذى يؤمن بالمستقبل ويعمل على تحقيقه والتخلص من حاضره وماضيه ، أو كما يفعل كذلك الرجل الحالم الذى يأمل دائما فى مستقبل وغد يحقق له أحلام يقظته • ومعنى ذلك أن سارتر ينظر الى الوعى من وجهات متعددة ويطلق عليه ما يجتمع من هذه الوجهات من محمولات : فالوعى « هو الماضى » منظورا اليه كشىء محقق أى من حيث هو جمود ، والوعى « هو المستقبل » منظورا اليه فى تدفقه أى من حيث هو حياة وتدفق ، والوعى ليس « شيئا » منظورا اليه فى حاضره • وهذه الاعتبارات هى التى يستخدمها سارتر فى تعريف الوعى تعريفات مختلفة قد تبدو معقدة لأول وهلة الا أنها تنحل الى قضايا بسيطة اذا راعينا فى النظر اليها هذه الوجهات المختلفة • وجميع هذه الوجهات تجعل من الوعى كما يقول سارتر « الموجود الذى يكون ما لا يكونه والذى لا يكون ما يكونه » (٨) ، وتعنى أن الوعى من حيث هو وعى ليس الا القدرة على الملاشاة أو الانفصال أو كما يقول سارتر القدرة على افراز العدم • بهذه القدرة يتحدد الوعى بأنه حرية — فالحرية هى قدرة الوعى على أن يفرز عدمه الخاص •

ولكن الحرية من جهة أخرى وفى نفس الوقت هى قدرة الوعى على أن يقرر ذاته • ويتضح ذلك من النظر فى الوعى الانسانى من حيث هو يفكر فى ذاته وفيما عداه من الأشياء ، فان الوعى الانسانى يضع بذلك خارجه كل ما هو ليس اياه — واذن فثمة أنا وثمة عالم أضعه فيحيطنى ويشملنى ضمن نطاقه • والكائن الواعى يتجاوز العالم أى الوجود الخام الذى يتحول

---

(٧) L'Etre et le Néant, p. 73.

(٨) هذا النص الذى يعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى من حيث هو انفصال وملاشاة مستمرة واتجاه وشروع دائم يرد فى « الوجود والعدم » مرارا ويكاد يتكرر فى معظم فصوله • ونحن نشير اليه هنا كما جاء فى ص ٩٧ وص ١٨٣ من « الوجود والعدم » •

بمجرد تجاوزه الى وجود معقول (٩) • فالتجاوز هو ما يمنح صفة الوجود للموجود بمعنى أن يصبح معقولا فيكتسب طابعا معينا ومعنى خاصا ، كأن يصبح مرغوبا فيه أو مرغوبا عنه ، وكأن يصبح عائقا أو أداة • فالعالم يتحول عن طريق التجاوز من كاووس مبهم الى أشياء ذات دلالات محددة • وبسبب هذا التجاوز يتصف الوعى بأنه حر - فالحرية هى قدرة الوعى على التجاوز بحيث يضع ذاته ويضع العالم والفعلان متلازمان •

وربما كانت المقارنة هنا بين معنى التجاوز عند سارتر ومعنى التجاوز عند هيدجر تتيح لنا أن نتبين ارتباط فكرة التجاوز عند كليهما بتقرير الحرية الانسانية : ففى فلسفة هيدجر ليس الانسان ذاتا مغلقة على نفسها ، وانما هو وجود أو وعى متجه ضرورة - وبحسب خاصية القصد التى قررها هوسرل - نحو موضوع ما • واتجاه الوعى نحو الموضوع يعنى أنه ليس وعيا فحسب ، أعنى وعيا بغير موضوع ، والا لم يكن وعيا ، ولكنه وجود فى حركة دائبة يترتب عليها مباشرة أن يتجاوز الانسان ذاته ليتجه نحو شىء ما • ولكن هذا التجاوز لا ينتهى بالانسان الى شىء أعلى منه كما فى فلسفة كيركجارد مثلا أو جبرييل مارسيل وانما هو تجاوز نحو العالم • فالتجاوز اذن يعنى عند هيدجر أن الوجود البشرى يفارق ذاته ليتجه نحو العالم حوله ، وبمقتضى هذا الاتجاه يتقرر وجود العالم ويدركه الوعى ويستحوذ عليه •ومن هنا كانت الصفة الأصلية للوعى والميزة له أنه وجود - فى - العالم• ومن هنا ايضا كان العالم - من الناحية الأنطولوجية - يخص الموجود البشرى ويدخل ضمن تركيبه ومقوماته • وهذا يعنى أن الانسان فى فلسفة هيدجر ليس منفصلا عن العالم وانما هو بالعكس وجود - فى - العالم • والوجود - فى - العالم ليس بالتالى صفة تنضاف الى الوعى وانما هى ضمن تركيب الوعى • أعنى أنه يدخل فى تركيب الوعى أن يكون موجودا - فى - العالم والا لم يكن وعيا •

وهنا نرى الفارق بين فلسفة هيدجر وفلسفة سارتر : فالوعى عند سارتر هو وعى شىء ما ، لا من حيث هو وعى متصل بهذا الشىء ، وانما

---

(٩) راجع المقالة الأولى من هذا الفصل وبصفة خاصة التعليق ٥٤ بالهامش (ثانيا وثالثا من معانى كلمة الوجود) •

بالعكس من حيث هو وعى منفصل عنه ، بينما الوعى فى فلسفة هيدجر هو وعى متصل بشىء ما وموضوع ما • وبناء على ذلك فالتجاوز عند هيدجر هو تجاوز للذات لنفسها وفى اتجاهها نحو العالم ، بينما التجاوز عند سارتر هو تجاوز الذات لنفسها وللعالم فى اتجاهها نحو المستقبل• والتجاوز فى الفلسفتين هو الذى يتيح للوعى أن يضع ذاته وأن يضع العالم : انه يضع ذاته ويضع العالم فى فلسفة سارتر من حيث هو متميز عن العالم ومنفصل عنه ، وهو يضع ذاته ويضع العالم فى فلسفة هيدجر من حيث هو وعى متجه نحو العالم ومرتبط به - وهو فى الحالتين يقضى بضرورة الحرية الانسانية من حيث هى خاصية جوهرية للذات •

الا أن ثمة فارقا جوهريا نستطيع أن نلمحه بين معنى الحرية عند سارتر ومعنى الحرية عند هيدجر بالنظر الى معنى التجاوز عند كل منهما : فالذات فى فلسفة سارتر هى - على نحو ما رأينا فى القسم الأول من هذا الفصل - فى مفارقة دائمة لنفسها وفى تجاوز مستمر لذاتها • وانفصال الذات عن نفسها يعنى عدم خضوعها لما هى تفترق عنه وما تتجاوزه ، فهى ليست الا تجاوزا مستمرا لذاتها • وهذا التجاوز هو الذى يتيح للانسان أن يكون هو نفسه أساسا خالصا لذاته ، أعنى أن يكون هو نفسه الذى يصنع ذاته • وهذا هو معنى الحرية فى فلسفة سارتر بصفة خاصة • أما فى فلسفة هيدجر فبالرغم من أن التجاوز هو الذى يتيح الحرية الانسانية الا أن الانسان فى تجاوزه وشروعه نحو المستقبل مرتبط بتحديدات معينة : فهو مرتبط أولا بماضيه الذى لا بد له من أن يتقبله على نحو ما • وهو مرتبط ثانيا بالعالم من حيث ان الوجود فى فلسفة هيدجر هو وجود - فى - العالم • وهو مرتبط ثالثا بغاية قصوى نشرع نحوها وهى الموت من حيث ان الوجود فى فلسفة هيدجر هو وجود - من - أجل - الموت أو وجود لفناء Sein zum Ende • وفى هذه الارتباطات جميعا نشعر بما يمسك بالحرية فى فلسفة هيدجر من قيود وما يطغى عليها من عناصر الضرورة ، بحيث تبدو لنا على انها ليست فلسفة حرية كما هو الأمر فى فلسفة سارتر •

والواقع أن ما نجده من فوارق بين فلسفة سارتر وفلسفة هيدجر يرجع فى جملته الى اختلاف المقولة الرئيسية التى يتخذها كل منهما أساسا

لفلسفته ويجعل منهـا أول وأهم مقـومات الوجـود الانسـانى • ففى فلسفة هيدجر لا يمكن أن يكون هنـاك وجـود بشرى ما لم يكن مرتبطا ارتباطا أوليـا بالعالم ، فالوجـود - فى - العالم هو أول وأهم مقومات الوجـود الانسانى • أما فلسفة سارتر فتقوم أساسا على اعتبار أن الوجـود الانسانى هو فى جوهره انفصـال وملاشـاة • فالانفصال والملاشـاة هما التركيب الأنطولوجى للوعى •

فاذا نظرنا فى فلسفة سـارتر الى هـذا التركيب الأنطولوجى للوعى بدا لنـا الوجـود الانسـانى فى صورة حركة دائبـة قوامهـا الانفصال من الماضى والاتجاه نحو المستقبل • وهذه الحركة عينها تعنى أن الوجـود الانسانى ليس وجودا موضوعيا متطابقا مع ذاته ، وليس فى وسعنا بالتـالى أن نحدد ماهيته • ان الانسـان فى فلسـفة سارتر ليس حاصـلا على أى ماهية ثابتة وانما تتوقف ماهيته على سلسلة أفعاله واختياراته • ولكى يختار الانسان لابد له أولا من أن يكون موجـودا • ومن هنا كانت القضية الرئيسية التى تقرر فى فلسفة سارتر أن « الانسان كائن أولا ثم يصير بعد ذلك هـذا أو ذاك » (١٠) •

ليس الانسان اذن حاصلا من الأصل على ماهية ثابتة • ان الماهية الانسانية كما يقـول سارتر لاحقة للوجـود • وقولنـا بأن الانسان يتجاوز ذاتـه يعنى أن الوعى ليس موجـودا متحجـرا ثابتا أو موجـودا خاضعا لأية ماهية سابقة ، وانما هو موجـود قادر على الانفصـال عن حالته الراهنة ليقـرر لها معناها الذى يختاره بمحض حريته • واذن « فماهية الكـائن البشرى معلقة بحريته » ، وانكـار هذه الماهية ، أعنى انكـار أن تكون سابقة على الوجود الانسـانى ، هو ما يتيـح للانسـان مجال الحرية • - وهذا هو امتياز سارتر على الفلسفات التى تقول بالمـاهية فتقع فى الجبرية ، وعبثا تحاول الخروج منها ، فان الخروج الى الحرية يقضى بالضرورة أن ننحى الماهية السـابقة بحيث يصبح الوجـود الانسانى فعلا انسـانيا هو فعل الانتقال أى الصيرورة من حال الى حال ، وبحيث تكون هذه الصيرورة مختلفة عن

---

(١٠) J.-P. Sartre : Action du 27 déc. 1944.

التغيرات المادية التى تكمن فى علل سابقة تتيح مجال التنبؤ وتقضى بالآلية. أما الصيرورة لدى الانسان فتؤدى الى جديد وتفترض ضرورة الحرية ، ومن ثم يكون الوجود انتقالا مما كان الى ما لم يكن بعد . والوجود بهذا المعنى يصبح ميزة خاصة بالانسان وحده بل ميزة مقسور عليها الانسان ، لأن الانســان لا يأتى الى الوجود كموضوع فى مكان وزمان بل كنشــاط مستمر للحرية . فليس هناك معنى لأن نقول ينبغى على الانسان أن يكون حرا ، اذ لا يمكنه الا أن يكون كذلك (١١) . الانسان اذن مقسور — من حيث هو نشاط حر — على أن يكون حرا بصفة دائمة . انه يمارس حريته فى كل فعل وفى كل سلوك ، — « اننى مدان بأن أكون حــرا » (١٢) .

ولكن هذه الحرية التى يدان بها الوجــود البشرى لا يعيها ولا يدركها الا ويصــاب بالقلق . فالقلق هو شعور مقترن بادراك الوعى لحريته ، أو أن « القلق هو كيفية وجــود الحرية كواعية بوجودها » . وهــذا هو ما يعنيــه سارتر بقوله ان « فى القلق يثار اشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها »(١٣). ولكن مــا هى علة هذا القلق ؟ لقد رأينــا أن الوعى ينفصــل عن ذاتــه وعن ماضيه فى شروعه الدائم نحو المستقبل ، وأن هذا الانفصال يعنى أن الوعى ليس حاصلا أصــلا على ماهية يهتدى فى سـلوكه وأفعاله بما تقضى به وما تحتمه . ومن هنــا كان الوعى حرا وكان محروما فى هذه الحرية عن أن يهتدى بأى هاد . انه لا يجد معونة فى علامة على الأرض تهديه السبيل ، وهذا هو ما يعبر عنه سارتر بالهجر délaissement . فالانســان مهجور ومنعزل من جميع النواحى : انه مهجور لأنه ليس هناك اله — كما تقــرر فلسفة سارتر — ، ولأنه ليس هناك بالتالى ماهية انسانية . وهو مهجور كذلك لأنه لا يرتبط بالعالم ولا بماضيه ولا بحاضره الجسمى . فاذا مــا أتيح للانسان أن يدرك أنه مهجور ، وأنه بالتــالى مسئول عن كــل مــا

---

(١١) هذا هو مفهــوم الحرية عند سارتر بالمعنى الميتافيزيقى . ولكن سارتر يجمع بصدد الحرية بين المظهرين : الميتافيزيقى والأخلاقى (راجع ، الفصــل الأول — المقالة الخامســة) .

(١٢) L'Etre et le Néant, p. 515.

(١٣) Ibid., p. 66.

يصنع لأنه حر فى كل ما يصنع ، انتابه عندئذ شعور بالقلق وبالحصر النفسى • فالشعور بالقلق اذن يرجع الى الشعور بالانعزال • يقول سارتر: « ينشأ القلق عندما يرى الوعى نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها » (١٤) • فالانسان الحر المهجور لا يمكن أن يقوم بأى عمل الا ويشعر ضرورة بنوع من الجزع أو القلق • انه يصنع ذاته ويختار ذاته من غير أن يعينه فى هذا الاختيار أى هاد من السماء أو على الأرض • ولهذا فانه لا يختار ويدرك حريته فى اختياره الا ويشعر ضرورة بالقلق •

القلق اذن هو الشعور بالحرية ذاتها • والقلق يختلف عن الخوف لأن « الخوف هو خوف من كائنات فى العالم » بينما « القلق هو قلق ازاء الأنا »• ـ انه شعور الوعي بانفصال آنات الزمن ، وبالتالى بانفلات المعلول عن العلة ، فهو اذن قلق الأنا ازاء الماضى وازاء المستقبل • ويوضح لنا سارتر دلالة هذا القلق ومغزاه فى مثالين يحللهما تحليلا رائعا ويكشف أولهما عن قلق الأنا ازاء المستقبل كما يكشف الثانى عن قلق الأنا ازاء الماضى •

اما المثال الأول فهو مثال السائر فى طريق ضيقة تطل على الهاوية (١٥)• ويبين لنا سارتر أن ما يصيب هذا السائر من جزع ومن دوار لا يرجع الى خوفه من الوقوع فى الهاوية ، ولنما يرجع الى خوفه من أن يلقى بنفسه فى الهاوية : فقد أكون سائرا فى هذه الطريق وأرى الخطر ماثلا أمامى فى الهاوية السحيقة • انه خطر ينبغى على أن أتجنبه ، ولكن ثمة احتمالات عدة قد تحوله من مجرد خطر الى حقيقة واقعة : فقد تنهار الأرض الرخوة من تحت قدمى ، أو قد تنزلق قدمى على حجر صغير وأقع فى لجة الهاوية • لننى عندئذ والى هذا الحد أخاف من الهاوية وأخاف من الخطر الذى يأتينى من الخارج ، كأننى موضوع لا يملك فى ذاته شيئا من مستقبله • ولكن المسألة لا تقف عند هذا الحد ، فأنا لست مجرد موضوع ، وانما أنا

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p 73.

(١٥) Ibid., p. 66 - 69.

ذات تدفع عنها خطر الموقف الذى يتهددنى • فقد احترس من الأحجار وقد أبتعد عن حافة الطريق • فهناك اذن امكانياتى أنا ، وهى امكانيات لا تاتينى من الخارج ولا تتحدد بعوامل خارجية • وهى ليست امكانيات ولا يمكنها أن تكون كذلك الا لأن هناك بجانبها امكانيات أخرى • فلا معنى لكونى أستطيع الاحتراس لو لم أكن أستطيع عكس ذلك : فأنا أستطيع أيضا ألا أحترس وأستطيع أن أقذف بنفسى فى قلب الهاوية • لننى أستطيع أن أفعل كل ذلك لأنه اذا لم يكن ثمة ما يجبرنى على انقاذ حياتى فليس ثمة ما يمنعنى من الاندفاع الى الهاوية • فحياتى اذن ليست متعلقة بالطريق الضيقة وليست متوقفة على عوامل خارجية ، وانما هى متعلقة بى أنا وبما سأفعل فى المستقبل • وهو مستقبل لم يتحدد بعد فأنا حر ازاء هذا المستقبل ، ولكنى أيضا قلق ازاء هذا المستقبل • اننى أشعر بهذه الحرية وأشعر بتعدد امكانياتى ، فأشعر بأن حياتى وموتى كليهما متعلقان بى وحدى ومتعلقان بحريتى وحدها ، — وهذا هو القلق •

اما المثال الثانى فهو مثال المقامر (١٦) ، وهو يكشف لنا عن قلق الأنا ازاء الماضى : فقد أكون مقامرا وأقرر بمحض حريتى وبنية خالصة أن أمتنع منذ اليوم عن لعب الميسر • اننى أعتقد أننى أضع بمقتضى قرارى هذا سدا منيعا بينى وبين اللعب ، بحيث أستطيع أن ألجأ اليه وأحتمى وراءه كلما راودنى الاغراء باللعب • الا أننى أجد نفسى من جديد أمام مائدة اللعب ، وربما اتجهت الى هذا السد أى الى عزمى السابق ، وعندئذ أرى على الفور أنه قد انهار وأننى أصبحت عاجزا عن الاستعانة به • اننى أذكر عزمى السابق ولكنى أذكره فحسب ، أعنى أنه لم يعد الا مجرد ذكرى • لقد صممت من قبل على عدم اللعب ، ولكن هذا التصميم والعزم لم يعد له أى فاعلية أو أثر • انه مجرد حدث نفسى قد تجمد وانقضى ، وأنا قد تجاوزته وأصبحت فى حاجة الى عزم جديد ، بل أصبحت فى حاجة الى أن أخلق بواعث هذا العزم الجديد • — وهكذا أقف أمام مائدة اللعب وأنا أملك حريتى المطلقة ، فلا شىء يمنعنى عن اللعب كما أن لا شىء يجبرنى على اللعب • اننى أعانى التجربة ، وأشعر بأنى وحيد أمامها ، وأنه ينبغى

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p. 69 - 71.

على أن أختار دون أن أجد فى الماضى وفى عزيمتى الماضية ما يعيننى على هذا الاختيار الراهن • عندئذ أشعر بالقلق والجزع •

هذا القلق الذى نشعر به حين لا نجد فى الماضى أو فى المستقبل ما يعيننا على السلوك وحين لا نجد فى الأشياء من حولنا ما يحدد أفعالنا أو ما يحتم علينا أفعالا معينة - هذا القلق الذى نعانيه حين نشعر بانعدام الصلة بين الدوافع والفعل هو أمر نادر فى حقيقة الوجود ولكنه رغم ذلك وبعد كل شىء أمر ممكن فى أى لحظة : ففى كل لحظة توجد باستمرار توجيهات متعددة متنوعة لتوجيه نشاطنا ، وما يختاره الانسان من هذه التوجيهات يتوقف على ارادته الحرة وحدها ، فيشعر عندئذ بالمسئولية البالغة • انه يحقق بهذا الاختيار معنى العالم ومعناه هو • وهو فى نفس الوقت مجبر على الاختيار وليس وراءه عالم أو ماض أو ماهية انسانية تتحدد بمقتضاها وفى نطاقها أفعاله • انه وحيد يفصله العدم ويعزله بصفة دائمة عن كل ما يمكن ان يعينه ، - فهى اذن عزلة دائمة متصلة وتقتضى بالتالى اختيارا متجددا بحيث يصبح القلق أمرا ممكنا فى أى لحظة •

الوعى اذن معزول فى الحرية ، وفى نفس الوقت ، وبمقتضى عزلته ، مقسور على الحرية • وهنا يتضح لنا ما فى الحرية السارترية من وضع فاجع • انها تريد الانسان حرا لأن يختار أى سلوك يحدد به ماهيته ، وتريده فى نفس الوقت ملزما على أن يمارس هذه الحرية ليخلق ماهيته الخاصة دون أن يجد أمامه سلسلة من القيم أو الأنظمة تستطيع تبرير سلوكه • فهو وحيد ليس أمامه أو وراءه فى مجال القيم التى مبررات أو أعذار ، ومع ذلك فهو مسئول عن كل ما يفعل بمجرد ارتمائه فى العالم (١٧)• لهذا رأينا الانسان يدرك حريته فى القلق • وبسبب هذا القلق وما تنطوى عليه الحرية من طابع فاجع يحاول الانسان الفرار منها • وفرار الانسان من حيث هو حر هو ما يسميه سارتر سوء النية •

أول ما ينبغى أن نلاحظه هو أن ثمة فارقا جوهريا بين سوء النية والكذب العادى : ففى الكذب العادى يعلم الكاذب مخالفته لما يعتقد فى

---

(١٧) L'Existentialisme est un humanisme, p. 37.

أعماق نفسه ، أى أن الكاذب لا ينخدع بكذبه وإنما هناك شخص يكذب وآخر ينخدع بالكذب . أما سوء النية فهو يعنى الكذب مع تصديق النفس ، ولا يتطلب بالتالى غير وعى واحد هو الذى يكذب وينخدع فى الوقت عينه بكذبه (١٨) . ولكن الوعى حين يريد أن يكذب على نفسه لابد له من حيث هو الكاذب أن يكون عارفا بالحقيقة التى يخفيها عن نفسه من حيث هو المخدوع بالكذب (١٩) . وبعبارة أخرى ينبغى على الانسان أن يعرف بالضبط الحقيقة التى يريد اخفائها عن نفسه كى يستطيع فى نفس الوقت أن يخفيها على نفسه . يقول سارتر : « اننى لا أستطيع ابتغاء « عدم روية » مظهر معين لوجودى الا اذا كنت على علم بالمظهر الذى لا أريد رؤيته ... اننى أهرب لكى أجهل ولكنى لا أستطيع أن أجهل أنى أهرب . فليس الهرب من القلق الا طريقة لادراك القلق »(٢٠) .

ما الحيلة اذن ؟ كيف يمكن أن يكون الانسان سيىء النية ويكون فى نفس الوقت قاصدا سوء النية ومدركا لقصده ؟ كيف يستطيع الانسان أن يكون سيىء النية ويكذب على نفسه دون أن يقضى ذلك بثنائية الوعى ؟ .

يبين لنا سارتر ـ خلال الأنماط السلوكية العينية التى يحللها فى « الوجود والعدم » أو يعرضها فى مؤلفاته الأدبية ـ أن سوء النية يتخذ أحد أسلوبين : هما وجود الانسان كشىء متحجر ثابت كما توجد الأشياء ـ فى ـ ذاتها ، ووجوده من حيث هو فرار دائم من حالته الراهنة . وفى كلا الأسلوبين يحاول الانسان ـ السيىء النية ـ أن يقيم نوعا من التوافق بين الوجود كحقيقة ثابتة لا تتغير والوجود كتجاوز مستمر وتعد دائم . وتفصيل ذلك يتضح من المثالين الآتيين :

المثال الاول هو حالة الجنسية المثلية l'homosexualité فى الشخص

---

(١٨) L'Etre et le Néant, p. 87.

(١٩) Ibid., p. 87.

(٢٠) Ibid., p. 82.

الذى مارس هذا الانحراف المرضى (٢١) • فمثل هذا الشخص يحاول — رغم احساسه بالميل الجنسى نحو الجنس المماثل ورغم تذكره للمرات التى يكون قد مارس فيها هذا الانحراف — وكى يبدد ما يترتب على هذا الميل وهذا التذكر من احساس بالذنب ويتخلص منه — يحاول أن يقنع نفسه بأنه لم يكن مثلى الجنسية • انه يقنع نفسه بأنه بعيد عن الاتصاف بهذه الصفة وأنه بعيد عنها لأنه يفر منها ويتجاوزها باستمرار كأنها أخطاء مضت وانتهت • وهذا يعنى أنه لا يريد أن يكون الا هذا التجاوز الدائم بحيث يصبح هذا التجاوز عنده حقيقة ثابتة بالنسبة له أو — كما يقول سارتر — واقعا عارضا ، كأن هذه الحقيقة أو هذا الواقع العارض هو الوسيلة لاقناعه بأنه قد تجاوز حالة الجنسية المثلية بصفة قاطعة ، وأصبح هذا التجاوز الذى يتيح له الفرار من احساسه بالذنب هو واقعه الوحيد • وبعبارة أخرى ان مثل هذا الشخص يدعى لنفسه أنه يتجاوز حالته الواقعة أى حالته كشخص مثلى الجنسية ، ولكنه يفعل ذلك ليدعى لنفسه أن هذا التجاوز ينتهى به الى حالة واقعة أخرى هى حالة كونه متجاوزا للجنسية المثلية بصفة دائمة أى حالته كشخص ليس مثلى الجنسية • ومن هنا يمكننا أن نقول ان هذا الشخص يدرك نفسه من حيث هو تجاوز ولكنه تجاوز يتخذ نمط الواقع العارض • يقول سارتر : « اننى أفر من كل ما أكونه بمقتضى فعل التجاوز ••• وأصبح فى مستوى لا يلحقنى فيه أى لوم لأن ما أكونه حقيقة هو تجاوزى • اننى أفر من نفسى وأهرب منها وأترك أسمالى بين يدى المؤنب • كل ما فى الأمر هو أن اللبس الملازم لسوء النية يأتى من أننى هنا أؤكد أننى أكون تجاوزى على نحو ما يكون الشىء » (٢٢) •

---

(٢١) يعرض سارتر تحليل هذه الحالة والكشف عما تنطوى عليه من سوء نية فى « الوجود والعدم » ص ١٠٣ — ص ١٠٥ ، ويعطينا نموذجا عينيا للسلوك المنطوى على سوء النية فى مثل هذه الحالة ، أعنى حالة الجنسية المثلية : فى قصة طفولة رئيس L'Enfance d'un Chef وهي ضمن مجموعة أقاصيص « الجدار » •

(٢٢) L'Etre et le Néant, p. 96.

المثال الثانى يكشف لنا ــ بعكس المثال الأول ــ كيف يحاول الانسان أن يوجد كواقع عارض وأن يوجد فى نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض • وأدق أنموذج لمثل هذا الانســـان هو سلوك المرأة التى تعلم وهى ذاهبة لأول لقاء أنها عاجـــلا أو آجـــلا ينبغى أن تتخــذ قرارا حاســما والتى تحاول مــع ذلك ارجــاء اتخاذ أى قــرار : « ان الرجــل الذى يتحدث اليهــا يبدو مخلصــا ومحترما كمــا تكون المنضدة مستديــرة أو مربعة ••• وهى تحس بعمق بالرغبة المغرية تملك عليهــا نفســـها ولكن هـــذه الرغبة الفجة والعـــارية تخجلها وترعبها • ومع ذلك فان الاحترام الخالص المجرد لا يفتنهــا اطلاقــا ، بــل ان ما يلزم لارضائهــا هــو شعور يتجه بكليته نحو شخصهــا ، أى نحــو حريتهــا الكاملة ، وتقره هــذه الحرية ، ولكنــه ينبغى فى نفس الوقت أن يكون هــذا الشـــعور رغبة بكليته، أى أن يتجه نحو جســدهــا من حيث هو موضــوع • واذن ففى هــذا اللقــاء ترفض ان تمســك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطيها أى اسم ، ولا تعرفهــا الا من حيث تنقلب الرغبة اعجابا وتقديرا واحتراما فتضيع أو تغرق فيمــا يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصلية الا ما قد بعثته من حرارة وكثافة • ولكن هاهوذا محدثها يمســـك بيدهــا • فهــذا الفعل يخاطــر بتغيير الموقف اذ يدعو الى قــرار مباشر : ان ترك هــذه اليد هــو فى ذاته قبول للغزل ــ هو التزام • وسحبهــا هو قطــع لهــذا الانسجام القلق غير الثابت الذى هــو علة لهــذا الاغــراء • ان الأمــر يتعلق بارجــاء لحظة القرار الى أقصى حــد مستطاع • ونحن نعلم مـــاذا ينتج عندئذ : ان المرأة تترك يدهــا ولكنهـــا لا تلاحظ أنهــا تتركهــا • انهــا لا تلاحـــظ ذلك لأنها فى تلك اللحظة تكون بطريق المصــادفة روحا فحسب • انهــا تجتذب محدثهــا الى أقصى مجالات التأمل الباطنى تساميا ، انهــا تتحدث عن الحيــاة ــ عن حياتهــا ، وتظهــر نفســـهــا تحت مظهرها الجوهرى : شخصــا ، وعيا • وفى أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليــد الخاملة بين يدى شريكهــا الحارتين دون موافقــة ودون اعتراض وانمــا كشىء » (٢٣) • ان المرأة التى تهــرب من حريتهــا لا تــريــد أن تفهم من عبارات الغزل معانيهــا الأصلية ، فاذا قـــال لها محدثها : « اننى

---

(٢٣) L'Etre et le Néant, p. 94 & 95.

معجب بك كثيرا » فانهـا لا تفهم من هـذه العبارة مغزاهـا الحقيقى الجنسى وانمـا تقف عنـد معناهـا الحرفى وتفهم منهـا مجـرد الاعجـاب والاحترام . فاذا تطور الموقف قليـلا وأمسك محدثهـا بيدهـا تركت لـه هـذه اليـد لا باعتبارها يدها وانما باعتبارها شيئا غريبا عنهـا .

واذن فكأن هـذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكهـا وسلوك محدثهـا مجرد أحداث عارضـة ، ولكنها تريد فى نفس الوقت أن تنظر الى هـذا السلوك وما يثيره لديهـا من رغبة ومن لذة على انهـا قـد تجاوزته . انهـا تحاول فى نفس الوقت الذى تحس فيه بجسدها وبما يعتريه من اثارة ورغبة ولذة أن تنظر الى هذا الجسـد على أنه موضوع غريب عنها ، أو بالأحرى هى غريبة عنه ، لأنها قد تعالت عليه وتجـاوزته ، وأصبح فى امكانها أن تنظر اليه من عل ، كأنه شىء ساكن ليس هـو الذى يمـارس المداعبة واللذة ، وليس فى امكانه أن يثير هـذه اللذة أو أن يتجنبهـا ، وانمـا هى تأتيه من خارجه كأنهـا أحداث تمر به . وفى عبارة موجزة ان هذه المرأة تسـعى لأن توجد فى نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هى متجاوزة لهـذا الواقـع العارض . وهنـا أيضـا يمكننـا أن نـرى ما يقتضيه سوء النية من ازدواج الدلالة ، فان ازدواج الدلالة يأتى من أن الانسـان فى مثل هذه الحالة يؤكد أنه موجود كواقع عـارض أى كشىء - فى - ذاتـه ولكن من حيث هـو متجاوز لهـذا الواقـع . انه يوجـد على نحو أن « يكـون ما هو كائنه » أى باعتباره واقعا عارضـا ، وفى نفس الوقت على نحو أن « لا يكون ما هو كائنه » أى باعتباره تجاوزا لهـذا الواقـع العارض .

لقد اتضح لنـا من المثال الأول الذى يعرض لحالة الجنسية المثلية أن الانسان قد يسعى لأن يوجد باعتباره تجاوزا دائما ولكن من حيث أن هذ التجاوز يتخذ نمط الواقـع العارض . واتضح لنـا من المثال الثانى الـذى يعرض لحالة المرأة التى يداعبها صـاحبها أن الانسان قد يسـعى لأن يوجـد باعتباره واقعـا عارضـا ولكن من حيث ان هـذا الواقـع يتخـذ نمط التجاوز الدائم . ومعنى ذلك أن هنـاك وراء سوء النيـة تلاعبـا بـين الواقـع facticité والتجاوز transcendance ، أى بين أن يوجد الكائن البشرى على نحو « أن يكون ما هو كائنه » وهـذا هو الواقـع ، وأن يوجـد فى نفس الآن على نحو « ألا يكون ما هو كائنه » وهـذا هـو

التجاوز (٢٤) • أو بعبارة أخرى أن يوجد الانسان بصورة جامدة على نحو ما توجد الأشياء - فى - ذاتها وأن يوجد بصورة متغيرة بحيث يتجاوز حالته الراهنة ويفارق الوجود - فى - ذاته • وينشأ هذا التلاعب من تفادى ما يمكن أن نوجهه لأنفسنا من لوم بأن ندرك أنفسنا كتجاوز فى صيغة الواقع أو كواقع فى صيغة التجاوز • ففى الحالة الأولى يسعى الشخص الى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى الى أن يتجاوز حالته الراهنة ، ولكنه يسعى فى نفس الوقت الى أن يكون هذا التجاوز بصفة واقعة أى أن « يكون ما لا يكونه » • وفى الحالة الثانية يسعى الشخص الى أن « يكون ما هو كائنه » أى الى أن يوجد كواقع عارض ، ولكنه يسعى فى نفس الوقت الى أن « لا يكون ما هو كائنه » أى الى أن يتجاوز هذا الواقع •

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن هذين المظهرين اللذين يتميز بهما الكائن البشرى من حيث هو موجود كواقع عارض ومن حيث هو موجود متجاوز بصفة دائمة هما اللذان يتيحان للوعى أن يكون سيىء النية ، وأن يدرك نفسه من ثمة كتجاوز فى صيغة واقع أو كواقع فى صيغة تجاوز • كما ينبغى أن نلاحظ أن سوء النية لا يسعى اطلاقا الى ايجاد تناسق بين هذين المظهرين أو الى تجاوزهما نحو مركب أعلى منهما ينتظمهما معا ، وانما بالعكس يؤكد أن كلا منهما عدل identique للآخر ويحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من فوارق (٢٥) • ومن هنا كان سوء النية يعتمد على ما فى هذين المظهرين من لبس أو ازدواج فى الدلالة ، ويتخذ من هذا الازدواج مجالا للتلاعب بين الدلالتين •

ويعرض سارتر علينا فى مواضع متعددة نماذج مختلفة لأناس يتخذون أنماطا معينة من السلوك تتسم بسوء النية ، وترمى كلها الى الفرار من القلق والى الفرار من الحرية التى تقضى بهذا القلق : ورغم أن هذه الانماط السلوكية تقصد الى غاية واحدة هى الفرار من القلق الا أنها تختلف من حيث انها تفضى اما الى أن يتنحى الانسان عن مسئوليته ليتحول الى جماد كما يريده على ذلك سوء النية ،

---

(٢٤) L'Etre et le Néant, p. 95.

(٢٥) Ibid., p. 95.

ولا يملك من ثمة الا أن يتشبث بمظاهر منطقية كما كانت حالة ماتيو فى نهاية « التأجيل » واما الى أن يتنحى الانسان عن مسئوليته ليطيع قرارات الآخرين التى تصل اليه مكتملة كالقوانين الطبيعية ، أو ليبدد هذه المسئولية ويلقى بها على الآخرين فيتخلص مما يترتب عليها من قلق ٠

ومن ادق الأمثلة التى يعرضها سارتر للسلوك المنطوى على سوء النية والذى يرمى الى أن يتحول الانسان الى جماد أو ما يشبه الجماد حالة خادم المقهى كما يصوره فى « الوجود والعدم » (٢٦) : « لنراقب خادم المقهى هذا ٠ انه ذو نشاط حى دافق ، دقيق أكثر مما ينبغى ، سريع أكثر مما ينبغى ، وهو يقبل على الشاربين بخطوة حية أكثر مما ينبغى ، وينحنى بقدر من الحرارة يتجاوز حده ، وان صوته وعينيه تعبر عن اهتمام يطفح أكثر مما ينبغى بالاقبال على تلبية طلب الزبون ، وها هو ذا أخيرا يعود محاولا أن يقلد بمشيته الدقة المفروضة فى رجل آلى لا يخطىء مع أنه يحمل طبقه بجسارة بهلوان ، ويقيمه بتوازن متذبذب أبدا ومقطوع أبدا ، وسرعان ما يعيده بحركة خفيفة من ذراعه ويده » ٠

اما النماذج التى تكشف عن سوء النية فى سلوك الانسان الذى يحاول أن يتنحى عن مسئوليته ويبددها على الآخرين فتتمثل بوضوح فى سلوك من يسمون بأعداء الساميين ، فعدو الساميين (٢٧) antisemite يعزو الى اليهود سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر كل ما يصيب المجتمع من أزمات وحروب ومجاعات وانقلابات وثورات لأنهم شعب اقتضت الحكمة الالهية أن يكون سببا رديئا ٠ فهو يرى أن ارادة اليهودى تريد أن تكون ارادة سيئة على نحو خالص كلى مجانى ٠ وسارتر يكشف عما فى هذه الدعاوى لأعداء الساميين من سوء النية ، فعدو السامية رجل يخاف من ذاته هو لا من اليهود — يخاف من وعيه ومن حريته ومن غرائزه ومن مسئولياته ومن وحدته ومما يحدث فى المجتمع أو العالم من تغيرات ،

---

(٢٦) L'Etre et le Néant, p. 98&99.

(٢٧) عدو الساميين antisemite نسبة الى سام بن نوح وهم من اليهود ٠

أى انه يخاف من كل شىء ما عدا اليهود · فهو جبان لا يريد الاعتراف بجبنه ولا يجرؤ على أن يقتل اشباعا لميله الى القتل الا مستخفيا وراء الجماهير لأنه يخشى العواقب ولا يستطيع الامتناع عن القتل · لذلك يقول عنه سارتر انه « رجل الجمهور . مهما يكن قصيرا فانه مع ذلك يتخذ الحيطة بأن يخفض نفسه خوفا من أن يبرز من بين القطع وأن يجد نفسه أمام ذاته » (٢٨) · فعدو الساميين هو نموذج للانسان سيىء النية الذى يفر من أفعاله ومن حريته ومن قلقه بأن ينسب كل شىء الى اليهود ·

نستطيع اذن أن نخلص مما سبق الى أن سوء النية يعنى أن الانسان يتنحى عن مسئوليته ليتحول الى مجرد شىء – فى – ذاته لا يمكن أن يقع عليه أى لوم ، أو ليطيع قرارات الآخرين ويلقى على رءوسهم بما يثقل كاهله من مسئولية ومن قلق · وهذا هو ما نفعله فى معظم الأحيان ، فنحن دائما على استعداد لأن نلجأ الى الايمان بالجبرية اذا كانت حريتنا وما يترتب عليها من قلق تثقل علينا أو اذا كنا فى حاجة الى أعذار ومبررات · وهكذا نفر من القلق بأن نحاول الامساك بأنفسنا من الخارج كما لو كنا أشياء (٢٩) · ان رغبتنا فى التخلص من عبء ما يلقى على عواتقنا ومن المسئولية الثقيلة التى ينبغى أن نضطلع بها تجعلنا نلقى بها جميعا على الأحداث العارضة فنسارع بالقاء التبعة على طبيعة انسانية نرى فيها أنها تؤسس تركيبنا كما تتحكم طبيعة الأشجار أو الأجسام الكيمائية فى تركيبها وتؤسسها · وبذلك نعزو تمردنا أو اهمالنا أو طيشنا أو غيرتنا أو غير ذلك مما نريد تبريره الى طبع أصيل يرجع أحيانا الى « قوانين الوراثة » وأحيانا الى « طبيعتنا » أو « ماهيتنا » نتلمس فيها الأعذار ونرى أنها سابقة

---

(٢٨) الأزمنة الحديثة Temps Modernes, III

نص اقتبسه روبير كامبل Robert Campbell فى كتابه

Jean-Paul Sartre ou une Litterature philosophique

(Ed. Pierre Ardent, Paris 1945). p. 201.

(٢٩) L'Etre et le Néant, p. 81

على سلوكنا وأننا مقسورون على أن نتوافق معها . ونحن نسعى احيانا أخرى - فى محاولتنا للفرار من المسئولية والقلق - الى اذابة هذه المسئولية وتبديدها على الآخرين . يقول هيدجر ان الفرد يهرب من حريته فى العامية اليومية Alltaglickheit ، فهو يغرق فى الجمهور ويصبح بذلك مجهولا بين الآخرين . والواقع أن هذا هو سلوكنا فى معظم الأحايين ، وهو سلوك معظمنا فى كل الأحايين ، فكثير منا يلجأ الى الآخرين يضع نفسه تحت تصرفهم فيتخلص من هذه النفس ويشعر عندئذ بالرضى . هكذا يحقق ذاته فى هذا المجتمع الذى تزينه القيم ، لا على نحو شخصى يقوم فى « الأنا » ، بل على نحو غير شخصى يقوم فى الـ on التى المجهول ، ويجد لنفسه مكانا ومركزا فى المجتمع . هذا الاختيار للوجود فى عالم تضيع فيه الشخصية وتفقد طابعها كشخصية مستقلة متميزة بحيث يصبح من الممكن تبديلها كيفما نشاء هو ما يسميه سارتر بروح الجد esprit de serieux .

بهذه الأساليب المختلفة يفر الانسان من الحرية التى تقتضى خلقا دائما لذاته وللعالم والتى تتكشف فى القلق وتتطلب بذل الجهد بحيث يكون الانسان الحر شروعا ونزوعا متجددين من غير انقطاع . ولهذا فهو ينشد بجبن أن يفر الى السكينة والى اصطناع أوضاع ثابتة على الدوام . وقد رأينا هذا الفرار يتخذ عند الناس أساليب مختلفة . ومن ثم يضفى عليهم سارتر أسماء مختلفة : فأولئك الذين يحاولون اخفاء حريتهم كلها يسميهم بالجبناء les lâches . أما الذين يحاولون تبرير وجودهم باعتبار هذا الوجود ضروريا تقتضيه الطبيعة البشرية أو الماهية الانسانية فيسميهم بالقذرين les salauds . وكلا الفريقين سيىء النية ، فان اخفاء الحرية أو تبرير الوجود انما هو محاولة للفرار من القلق . وعلى أساس هذه الفكرة يقوم كثير من انتاج سارتر الأدبى محاولا أن يكشف عن فرار الجبناء وراء مواضعات الحضارة وما قبعها من تدبق viscosité ولزوجة engluement ، وعن طمأنينة القذرين الذين يحسبون أنهم مبررون ، وعن كراهيته هو واشمئزازه تجاه هؤلاء جميعا: « أقول لكم اننى لا استطع ان احبهم . أنا أفهم جيدا ما تستشعرونه .

ولكن ما يحببكم فيهم يثير اشمئزازى » (٣٠) .

* * *

رأينا أن الانسان يلجأ الى سوء النية ليتنحى عن مسئوليته وعن حريته ويتحول الى مجرد شيء - فى - ذاته . وهنا نتساءل هل هذه هى بغية الانسان وهدفه الأقصى ؟ وهل يسعى الانسان فحسب الى « الوجود - فى - ذاته » وهو ما يتناقض معه ؟ ان الوعى كما عرفنا يؤسس ذاته باعتباره منفصلا ومتميزا أى بعملية انفصال وتميز ، الا أن الوعى ليس وعيا بالانفصال والاختلاف فحسب بل بطبيعة الاختلاف ، فهو ادراك مهما كان أوليا فانه يعى الموضوع كملاء وذاته كنقص . ووعى الانسان لذاته كنقص يتضمن اذن شروعا تجاه اكمال النقص ، أى تجاه امكانياته ، حتى يكون متطابقا مع نفسه . ومن هنا فالوعى يحاول أن يتحد باللاوعى ليصبح « وجودا - فى - ذاته» وفى نفس الوقت «وجودا - لأجل - ذاته » . وهذا هو أصل الرغبة والحركة تجاه التحقيق - الرغبة والحركة تستهدف مثالا أعلى هو تحقيق الامكانيات واكمال النقص - هو الشروع تجاه نوع من الاتحاد بين « الوجود - لأجل - ذاته » و « الوجود - فى - ذاته » فى مجموع يحفظ كليهما . فالوعى يحاول أن يحمل الوجود - فى - ذاته ويتشابه معه كلية بأن يجعله جميعه وعيه الخاص عن نفسه دون أى انفصال . هذا الشروع ، أى هذا المثال الذى نصبو اليه ، هو ما يحدد وجودنا ويضفى على وجودنا الانسانى دلالة ومعنى . الحقيقة الانسانية اذن هى تجاوزها الخاص نحو ما ينقصها . وهذا هو أصل التجاوز كما لاحظ ديكارت بحق من أن الكوجيتو يحيل الى ما ينقصه (٣١) . الانسان اذن مقضى عليه أن يسعى دون انقطاع بغية أن يكمل النقص - هذا النقص الذى لا يأتيه من الخارج (٣٢) - وبغية

(٣٠) Erostrate, (Le Mur), p. 81.
(٣١) L' Etre et le Néant, p. 132.
(٣٢) Ibid., p. 145.

أن يتحد بالوجود - فى - ذاته ، وهو لذلك يتجه نحو الثبات والجمود والملاء ليتخلص من عبء الحرية · هذه اذن هى القيمة فى ذاتها valeur en soi التى يسعى الى تحصيلها الوعى كى يصير واحدا من تلك الأشياء الموضوعية الكائنة بالفعل ·

ولكن هذه المحاولة - أى محاولة أن يصبح الوعى وجودا لأجل ذاته وفى ذاته معا - هى محاولة ممتنعة التحقيق ، وذلك لأن ثمة تناقضا بين مفهوم الوجود - لأجل - ذاته ومفهوم الوجود - فى - ذاته · فالأول أى الوعى يتضمن بعدا عن الذات بينما الثانى أى الموجود - فى - ذاته هو موجود مشابه لذاته أو متطابق معها ولا يوجد فيه أى انفصال عن ذاته · فمثل هذه المحاولة تقتضى اما أن يتحول الوعى الى « وجود - فى - ذاته » متطابق مع نفسه كوجود الأشياء الكائنة بالفعل ومن ثمة لا يعود وعيا ، واما أن يتحول الوجود - فى - ذاته الى وعى ينفصل عن ذاته منطلقا من الماضى ومتجها الى المستقبل فلا يعود وجودا - فى - ذاته · ان ما يميز الوعى هو أنه وجود زمانى قوامه الانفصال من الماضى والحاضر والاتجاه نحو المستقبل · وما يميز الوجود - فى - ذاته هو أنه وجود لازمانى ليس فيه مجال للامكان أو الاحتمال ، ولنما هو وجود ملىء متكامل ومتطابق مع ذاته تطابقا تاما · ومن هنا فان تحول الوعى الى وجود - فى - ذاته أو تحول الوجود - فى - ذاته الى وعى انما هو أمر متناقض وممتنع · ومما يدل على الامتناع هو أن الزمانية متضمنة فى الوعى فلا يمكن أن يصبح الوعى لا زمانيا كالوجود - فى - ذاته ، وكذلك الزمانية منافية للشىء - فى - ذاته فلا يمكن أن يصبح الشىء - فى - ذاته زمانيا مثل الوعى · واذن فان القيمة القصوى التى يسعى الوعى الى تحصيلها ليست الا رغبة موهومة مصيرها الفشل والاخفاق بحيث يبقى الوجود الانسانى وجودا - لأجل - ذاته قوامه الانفصال الدائم عن ذاته وعن ماضيه والممارسة الدائمة للحرية ·

ونحن قد عرفنا أن الوعى هو وعى شىء ما وأنه لا يمكن بالتالى أن يكون ثمة وعى قائم فى ذاته · ان الوعى لا يستطيع أبدا أن يؤسس ذاته كموجود مشخص عينى أو قائم فى ذاته لأنه عندما يقول : « أرى حجرا ولست أنا

هذا الحجر ، فهو بهذا يصف ذاته لا باعتباره كائنا يوجد أولا ثم يتصف بعد ذلك بأنه ليس حجرا ، وانما باعتباره « ليس حجرا » - باعتباره مجرد سلب وانفصال ونفى لأن يكون حجرا • أى أنه يؤسس لاشيئيته بالارتباط مع موجود - فى - ذاته هو الحجر فى هذا المثال • فالوعى لا يؤسس ذاته أبدا وانما يؤسس فحسب لاشيئيته هو بالارتباط مع «موجود - فى - ذاته» • فاذا كان الوعى لا يؤسس ذاته وانما يؤسس لاشيئيته استحال بالتالى أن يتم أى اتحاد بين الوعى والوجود - فى - ذاته لأن الوعى سيظل دائما مجرد انفصال ، أى أنه لن يكون شيئا وانما هو لا شيء ، بينما الوجود - فى - ذاته هو شيء جامد قائم فى ذاته • ورغم هذا التعارض بين الوعى والشيء - فى - ذاته فان الوعى مقضى عليه بأن يضع هذا الاتحاد بينه وبين الوجود - فى - ذاته غاية له وهدفا يسعى نحو تحقيقه دون انقطاع ويطارده دون أن يبلغه أو دون أن يستطيع بلوغه • ولذلك يقرر سارتر أن « الانسان رغبة فاشلة » (٣٣) • فالغاية التى يسعى نحو تحقيقها هى غاية متناقضة كاذبة يستحيل تحصيلها ، فهى اذن قيمة ممتنعة •

ولكن هذه القيمة الممتنعة هى أيضا مفهوم الله ، فان الله يعنى أنه الموجود الذى يقرر الوجود فى ذاته دون أن يكون هذا الوجود خارجا عليه ودون أن يتضمن هذا التقرير أى احتمال لنفى الوجود • ولكن هذا ممتنع ومتناقض : انه ممتنع لأن تقرير الوجود يقتضى ضرورة نفى الوجود كشرط سابق لتأسيس الوجود • ونحن قد رأينا أن الانسان كى يقيم الوجود لابد له من أن ينفصل عنه وينفيه ، فنفى الوجود شرط لتقرير الوجود • وهو متناقض لأن تقرير الوجود يقتضى أحد أمرين : اما أن يكون الوجود سابقا على الله فلا يعود من ثمة الها واما أن يكون الله هو علة ذاته ، وهذا فى رأى سارتر - بادى التناقض لأنه يعنى أن الله لكى يؤسس وجوده

---

(٣٣) L'Etre et le Néant, p. 708.

الخاص عليه أن يوجد (٣٤) • فكرة الله اذن باعتباره موجودا يقرر الوجود فى ذاته أى موجودا يتحد فيه « الوجود — لأجل — ذاته » و « الوجود — فى — ذاته » هى فكرة متناقضة وممتنعة • فليس من ثمة اله فى فلسفة سارتر •

الا أن هذه الفكرة تبقى مع ذلك قيمة مطلقة تتحكم فى حياتنا وتخلع عليها دلالتها • ورغم أنها قيمة كاذبة أى رغم أنها عبث وخدعة الا أنها تعنى قبل كل شىء أن الوعى هو فى أساسه شروع مستديم ، وهذا الشروع يقوم على عملية انفصال ونفى • وهذا الانفصال هو معنى كلمة الوجودية existentialisme وأصل اشتقاقها فى اللغات الأوربية اللاتينية : فكلمة « وجود » تعنى « خروج ex » الانسان من الحالة التى هو عليها « ليضع نفسه sistere » فى المستوى الذى لم يكن عليه من قبل ، فالوجود اذن ليس حالة وانما هو فعل الخروج ذاته • وبهذا الفعل يستشعر الانسان انفصاله عما كان وعن الأشياء التى يعيها فيجد نفسه منتزعا من العالم ويشعر بأنه منفى ووحيد وفارغ ، فيسعى للانخراط فى مشروع يحيى هذا الوعى الوحيد الفارغ ويود أن يلتزم بشىء ما •

سارتر اذن يجعل الوعى مترددا بين محاولتين أساسيتين : محاولة الاتحاد مع الوجود — فى — ذاته أو مع الماضى كى يتجمد مثله ويوفر على نفسه تلق الحرية الفارغة ، ثم محاولة الخروج من المجانية ، وهذه المحاولة هى الحاضر بالذات ، وذلك للانخراط فى التزام معين (أى فى المستقبل) • وبين هاتين المحاولتين يتردد سارتر كما يتردد معظم أبطاله فى مسرحياته ورواياته ، ولكنه — فى هذا التردد — يسير كما رأينا من مجانية الوجود نحو المسئولية الانسانية •

وتأويل سارتر لهذه المحاولات يقوم أساسا على اعتبار الزمانية متضمنة فى الوعى كخاصية مميزة له • فنحن رأينا أن الوعى انفصال مستمر

---

(٣٤) يلجأ سارتر هنا تبريرا لالحاده الى دليل التناقض المتضمن فى فكرة كائن هو علة ذاته • ولكن هذا التناقض هو — فى رأينا — تناقض يرتفع بالتفرقة بين قولنا « الله صانع ذاته » و « الله كائن بذاته » ، فالصيغة الأولى متناقضة أما الثانية فليست تعنى الا أن الله لازم الوجود •

عن ذاته وعن ماضيه وشروع دائم نحو المستقبل • فالوعى اذن حاصل على ماض هو الماضى الذى يتجاوزه وينفصل عنه • ولكن الوعى انفصال وشروع فى نفس الوقت ، - انه انفصال عن الماضى وشروع تجاه المستقبل ، فالوعى يتضمن كذلك المستقبل الذى يشرع نحوه • وفعل الخروج من الماضى يتم فى لحظة هى لحظة الحاضر ، فالوعى فى خروجه من الماضى الى المستقبل يتضمن كذلك الحاضر وهو لحظة الفعل •

هذه اللحظات الزمانية الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل هى اذن لحظات وثيقة غير منفكة فى تركيب أصيل • انها لا تكون سلسلة أو مجموعة من الآنات اللامتناهية المنفصلة والمتتابعة (٣٥) ، فليس هناك ماض منعزل فى نفسه بل الماضى هو ماض لما كان عليه الوعى فى الحاضر • فالزمانية اذن متضمنة فى الوعى من حيث ان الوعى تجاوز مستمر ، أعنى من حيث ان الوعى يفر دائما من الماضى متجها نحو المستقبل • الوعى اذن يتضمن الزمانية • وهو يتضمن كذلك فى نفس الوقت ، أى من حيث هو تجاوز مستمر ، انفصالا متجددا فى لحظات الزمن بحيث يتوقف تيار الحياة الداخلية وينقطع الانسجام التلقائى القائم فى الحياة اليومية مع الظروف الخارجية • هذا الانفصال هو الذى يتيح للوعى مجال الحرية ، فالحرية اذن تتطلب نوعا من الانفصال الزمنى بحيث يبدو قيام الحاضر - وهو مجال الفعل الحر - ايذانا بكسر فى سلسلة الزمن المتصل (٣٦) • وازاء هذا الانفصال يشعر الانسان بنفسه فى الخلاء والعدم فينتابه القلق والجزع ولا ينجو منه الا بفعل تحكمى يرفع العدم ذاته ويقيم الوجود •

هذا التصور للزمن يتيح للوعى فرارا مستمرا من الماضى الذى انقضى ولم يعد هو ما كان نحو المستقبل الذى لم يصر بعد • هذا الماضى يصبح بمجرد مضيه مختلفا عن الوعى ولكنه يظل باقيا يطارد الوعى • انه مجموع ما كان عليه الوعى من وجود - فى - ذاته ، وهو مجموع ينمو بصفة مستمرة لأن

---

(٣٥) L'Etre et le Néant, p. 150.

(٣٦) للأستاذ الدكتور نجيب بلدى رأى فى تعديل هذا الموقف اذ يرى انه بهذا الاعتبار يقتضى توقف تيار الحياة ، ولحظة التوقف أيا ما كانت قصيرة فهى لا تعنى الا الموت • لذلك يرى أن الانفصال ليس قائما فى الزمن ذاته وانما فى شعورنا بمعنى الفعل فى الزمن الحاضر •

الوعى لانفصال مستمر • والوعى مسئول عنه لأنه رغم أنه لا يستطيع تغيير محتواه الا أنه يستطيع ترجمته وتفسيره وتغيير معناه ، ويستطيع كذلك أن ينفيه ـ ونفى الماضى هو ما يظهر حرية الانسان (٣٧) • وبهذا النفى والتفسير يصبح هذا الماضى الخاص بالوعى فى النهاية ثابتا متجمدا منفتحا ازاء حكم الآخرين دون أى دفاع ، أى أنه يصبح « وجودا ـ فى ـ ذاته » ـ شيئا من أشياء العالم الجامدة • فالماضى اذن هو بعكس القيمة المطلقة التى يسعى اليها الانسان لأنه وجود ـ لذاته متجمد فى وجود ـ فى ـ ذاته • ولذلك من الممكن تصوره فانه يبدو ما هو فحسب ومعطى جميعه وفى الوقت نفسه انسانى •

أما الحاضر فهو بخلاف الماضى وجود ـ لذاته وليس فى ذاته • لأنه وجود ـ لذاته من حيث ان الوجود ـ لذاته هو الذى يكون حاضرا ازاء الأشياء التى هى وجود ـ فى ـ ذاته • ولكنه ليس كذلك ، أعنى ليس وجودا ـ لذاته ، بالمعنى الدقيق الصارم لأنه يلاشى نفسه ويفر بصفة دائمة خارج الأشياء المتعاصرة وخارج الوجود الذى كانه تجاه الوجود الذى سيكونه (٣٨) • ان الوعى فى الحاضر ليس هو ما يكون ، أى ماضيه، لأن الماضى هو ما يكون ، ولكنه ما لا يكون ، أى المستقبل • وليست توجد فى الوعى لحظة غير محددة بواسطة ارتباط داخلى مع المستقبل • فالحاضر اذن هو حاضر متجه الى المستقبل ـ حاضر وثاب مندفع نحو المستقبل •
وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أن سارتر رغم نظرته الى الحاضر من حيث هو متجه نحو المستقبل ، فانه لم يتعد ـ فى موقفه من مشكلة الزمن ـ لحظة الحاضر وهى لحظة الفعل l'action • فهو لم يحاول أن ينتقل الى نظريات عملية نظامية تركيبية تحاول تشييد المستقبل الانسانى : مستقبل الفرد ومستقبل المجتمع كما هو الأمر فى فلسفات المستقبل كفلسفة هجل وفلسفة كارل ماركس (٣٩) •

---

(٣٧) Naguib Baladi : Valeur du passé (P.L.F. éd. Mars 53), p. 30.

(٣٨) L'Etre et le Néant, p. 168.

(٣٩) أن فلسفة سارتر تظل حتى بعد اصداره « نقد العقل الجدلى » مجرد حركة تبدأ من الشعور الشخصى الهيدجرى متجهة الى بناء الصرح الهجلى دون أن تكتفى بالشعور الشخصى ودون أن تدرك البناء الجدلى الفلسفى •

أما المستقبل — فى فلسفة سارتر — فيؤسسه افتقار الوجود — لذاته ونقصه • ذلك النقص الذى يسعى الوعى الى تحصيله بفراره المستمر• فالمستقبل اذن منفتح لامكانيات الوعى الحاضرة التى تؤثر فيه بالتالى فى كل لحظة • ولكن بما أن المستقبل لم يأت بعد فثمة احتمال بأن لا يكون ؛ ومن ثم نفهم معنى القلق الذى يأتى من أن الوعى ليس بالضبط هو المستقبل الذى عليه أن يكونه والذى يعطى معناه لحاضره • فالوعى دائما شروع مستقبل ذو طابع اشكالى (٤٠) •

وتصور سارتر لشكلة الزمانية على هذا النحو يثير لديه اشكالا متيافيزيقا هو اشكال الميلاد • فقد رأينا أن الوجود — لذاته ليس هو ما يكون لأنه دائما يجاوز ذاته ويتعدى وجوده • وهذا هو شرط وجوده الأساسى أى أن يكون له وجود قد تعداه هو ما نسميه الماضى • فالوجود — لذاته اذن لا ينبثق فى العالم وجودا بغير ماض ذا جدة مطلقة ليؤسس الماضى لنفسه بعد ذلك تدريجيا ، وانما هو يأتى الى العالم وله ماض قد تعداه • انه يشعر بأنه مرتبط ومتساند مع وجود — فى — ذاته هو ماضيه الذى تعداه وأصبح من المستحيل أن يعود وعيا من جديد ، أى هو ما قد كانه الوعى من قبل • ومن هنا لا يظهر لنا الماضى اطلاقا على أنه محدود بخط قاطع ، اذ لو كان الأمر كذلك لكان فى امكان الوعى أن ينبثق فى العالم قبل أن يكون له ماض ، بينما الوعى بعكس ذلك يشعر بأن هناك وراءه ماضيا مهما يوغل فى القدم أو يغيب فى ظلمات النسيان الا أنه لا يزال مع ذلك هو نحن أنفسنا • بهذا يرى سارتر أننا « نفهم المعنى الأنطولوجى لهذا التساند الفاجع مع الجنين • انه تساند لا نستطيع أن ننكره أو نفهمه ، لأن الجنين فى نهاية الأمر كان اياى ، انه حد بالفعل لذاكرتى وليس حدا بالمعنى الشرعى لماضيى » (٤١) • أى أننى أستطيع فرضا أن أذهب بذاكرتى لأذكر صباى • ومهما أرتد الى الوراء فان هذه الذاكرة لا تعدو مرحلة أن كنت جنينا • ولكن هذه المرحلة ليست هى الماضى الحقيقى ، فان الماضى يسير وراء ذلك وان كنت لا أعلم أين ينتهى أو لا ينتهى•

---

(٤٠) L'Etre et le Néant. p. 173 et suivantes

(٤١) Ibid., p. 185.

يقتصر اذن سارتر على تأسيس الوجـود - لأجـل - ذاته ابتداء من بزوغه فى العـالم • وهو بذلك يرفض فكـرة الماضى المطلق الأصيل الذى يقول به هيدجر ، ويرى أن لا معنى لأى سـؤال فى الفلسـفة عن أصـل الوعى الانسانى ، وبذلك لا يجعل الماضى مثارا لأى قلق ويلتزم حـدود المنهج الفينومنولوجى •

* * *

كشفت لنا دراسة الوعى والعـدم عن حرية الانسـان وعن ادانتـه بأن يكون حـرا بحيث لا يملك الا أن يكون حـرا • وكشفت لنا دراسـة القلق وسوء النية عن محاولة الانسان لأن يفر من القلق ومن الحـرية بحيث يصبح خاضعا للآليـة • فهل هناك تناقض حقيقى كما يبدو لأول وهلة بين الاتجاهين : القـول بأن الانسـان مقضى عليـه بالحرية . والقـول بأن الانسـان هارب من الحرية ؟

سبق أن بينا فى « الفصل الأول - المقالة الخامسـة » أن سـارتر يعرض علينا بازاء الحرية ثلاث فئات من الناس : انسانا تنازل عن حريته، وانسانا حرا حرية فارغة ، وانسـانا حرا ازاء وضع يرتبط به • فهـل تكشف لنـا هذه النمـاذج المختلفة عن تناقض حقيقى فى معنى الانسـان عند سـارتر ؟ وهـل يعنى ذلك أن الأنطولوجيا التى يقيمها سـارتر عن الوعى مستحيلة من حيث ان كل وعـى يختلف اختلافا جوهـريا عن غـيره ؟ للاجابة على هذه الأسـئلة ينبغى علينا أن ننظر الى ثلاثة اعتبـارات أسـاسية :

الاعتبار الأول : هو أن سـارتر فيلسـوف تفكيره فى تطور مستمر • وقد رأينا - فى الفصل الأول : المقال الخامس والمقال السـادس - ما كان من أثر الحـرب والأسر والمقاومة وما كان من أثر الأزمة المعاصرة فى تفكير سـارتر وتطور هذا التفكير بحيث ينتقل من رفض التبريرات الى الحرية الفارغة الى الحرية المرتبطة الى حـرية العمل وتغيير العـالم الموضوعى •

الاعتبار الثانى : هو ما فى الوجود الانسانى من ثنائية . اذ أن الانسان يوجد من جهة كوجود — لأجل — ذاته ومن جهة أخرى كشىء مادى . فثمة وجود آخر يكمن فى الانسان يعبر عنه ويحده معا . ذلك هو جسده الذى يؤثر فيه مباشرة والذى يظل فى الوقت ذاته غريبا عنه يمكنه أن ينظر اليه وأن يتحسسه كما يتحسس شجرة أو تمثالا دون أن يمسك بجوهرة العميق . ان جسد الانسان هو شىء خارجى ، فيد الانسان قد تبدو له بسبب قدرته على أن ينظر اليها كأنها قطعة من الاسفنج المتحجر أو كأنها من البرونز (٤٢) . ومن ثم فخاصية التجسد هذه التى يمتاز بها الوعى تجعل حياة الانسان تبدو احيانا كأنها ادراك لعدمه أى لحريته ، وتجعلها تبدو أحيانا أخرى كامساك بماديته أو بواقعه العارض اللامبرر facticité . وعلى ضوء هذين المظهرين للوجود الانسانى نرى كتابات سارتر كأنها سلسلة تقع حلقاتها داخل مجال معين بحيث يتأرجح الانسان من طرف الى آخر أى من العدم الى الوجود ومن الفراغ الى الشىء دون اللحاق التام بأحد الطرفين . ومن ثم فان حياة الانسان يمكن تمثلها فى كل لحظة من لحظات الحياة الانسانية فى نقطة مختلفة على طول الخط بين طرفين أحدهما الحرية الخالصة والآخر الواقع التام . وبعبارة أدق وفى لغة سارتر تبدو الحياة الانسانية بسبب التجسد فى تغير كيفى متصل بين حالة التحجر التى تمثلها الصلابة وبين حالة السيولة التى يمثلها السائل دون أن تكون تحجرا تاما أو سيولة تامة بحيث تبقى فى حالة من الميوعة واللزوجة وبحيث يمكن أن ننظر الى الانسان باعتبار ما فيه من ثنائية تقوم فى المادية والعدم أو فى الجمود والسيولة أو فى الجبرية والحرية .

الاعتبار الثالث : هو أن سارتر فيلسوف فرنسى بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى . « والفلسفة الفرنسية هى فلسفة حرية » (٤٣) بمقتضى صدورها فى نهاية الأمر عن ديكارت (٤٤) . والحرية كما تشيع فى الروح الفرنسية تأخذ

---

(٤٢) L' Sursis (Les Chemins de la Liberté II), p. 285.

(٤٣) Naguib Baladi : Les Constantes de la pensée Française (P.U.F., Paris 1948), p. 68.

(٤٤) Ibid., p. 69.

غالبا وجهة النظر الأخلاقية أى التى تعنى بالسلوك • وسارتر من جهة أخرى فيلسوف يصدر عن فلاسفة ألمان وبصفة خاصة عن هيدجر • والحرية كما تشيع فى الروح الألمانية تأخذ غالبا وجهة النظر الميتافيزيقية• فكأن سارتر اذن يجمع بين وجهتى النظر : الفرنسية والألمانية ، الأولى اجتماعية سلوكية والثانية فلسفية ميتافيزيقية • الحرية ثار من أجلها الشعب الفرنسى فكانت الثورة الفرنسية ، والحرية كتب عنها الفلاسفة الألمان فكان شلنج أكبر فلاسفة الحرية • — الفرق بين وجهتى النظر واضح وقديم ، وهو فرق بين وجهتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما ، فان احداهما تؤمن بالحرية عمليا فتقول بحرية صريحة ، بينما تحاول الأخرى أن تشيد فلسفة للحرية فتقول ان الانسان مقضى عليه بأن يكون حرا •

ولكن الوجهتين تجتمعان فى فلسفة سارتر ، فنحن نرى فيها المواطن الفرنسى المعاصر لحركات التحرير ، ونرى فيها الفيلسوف المتأثر بالفلسفات الألمانية وبهيدجر بالذات • وهيدجر لم يعرض للحرية فى كتابه « الوجود والزمان » عرضا منهجيا أو مذهبيا وانما يشير اليها بتلميحات طفيفة ، حتى أن ألفونس دى فالينس لا يخصص لموضوع الحرية عند هيدجر الا خمس صفحات من ٣٧٠ صفحة فى كتابه « فلسفة مارتن هيدجر » • والحرية عند هيدجر ليست هى القدرة على تحطيم الجبرية ، انها ليست حرية بالمعنى السيكولوجى ، أى كنتيجة تحليل لفعل الارادة وما يقوم فيه من لحظات وتصميم ، وانما هى خاصية « ميتافيزيقية لا دخل لها بقيمة التصميم » (٤٥) • — هى قدرة الموجود Dasein على أن يؤسس ذاته باعتباره منفردا comme ipséité وأن يؤسس العالم ، وتأسيس الذات والعالم انما يتم عن طريق التجاوز •

(٤٥) A. De Waelhens : La Philosophie de Martin Heidegger, p.265

هذه النظرة الميتافيزيقية لمشكلة الحرية بالاضافة الى النظرة الأخلاقية السلوكية التى تستلزمها الروح الفرنسية هى ما يبرر اجتماع المعانى المتعارضة لمعنى الحرية فى فلسفة سارتر • ولكن يبقى لنا بعد ذلك أن نضع السؤل التالى : هل يمكن لسارتر أن يتبنى النظرة الميتافيزيقية للحرية وسارتر كما نعلم يدور فى نطاق الفينومنولوجيا ، أى أنه يقتصر على ما يبدو للوعى دون أن يضع بعد ذلك أى أسئلة ميتافيزيقية ؟ هذا السؤال يلزمنا بأن نضع سؤالا آخر هو : ألا يكون سارتر بتبنيه للحرية الميتافيزيقية ينافى المنهج الفينومنولوجى الذى أراد أن يقصر نفسه عليه ؟ صحيح أن سارتر لا يضع الحرية الانسانية مثل كنط حرية ميتافيزيقية صرفة ولا يمكن التكلم عن حرية ميتافيزيقية بهذا المعنى عند سارتر ، ولكن من جهة أخرى يحاول سارتر ، لا سيما فى « الوجود والعدم » ، أن يؤسس حرية ميتافيزيقية يتميز بها الوعى أى الوجود الانسانى • هذه المحاولة عند سارتر تختلف اختلافا جوهريا عن محاولة هيدجر لأن هيدجر يحاول أن يضع أساسا ميتافيزيقيا للحرية ، أما سارتر فلا يذهب الى ذلك بأى حال ولا يرى أى مناسبة للتكلم عن أساس ميتافيزيقى أصيل للحرية أو لغيرها من موضوعاته الفلسفية ، وانما هو يكتفى بالوصف الفينومنولوجى للوجود دون الالتجاء الى الميتافيزيقا ، أو هو لا يتعدى التقاط النتائج الميتافيزيقية التى ينتهى اليها هيدجر ، وعلى أساس هذه النتائج الميتافيزيقية التى يتلقاها سارتر عن هيدجر دون الخوض فى مقدماتها الميتافيزيقية الأصيلة يعرض سارتر من وجهة فينومنولوجية خالصة للحرية الانسانية ؛ بحيث يمكننا أن نقول ان سارتر قد حاول أن يربط ربطا طبيعيا بين كل من المظهرين : المظهر السلوكى والمظهر الميتافيزيقى للحرية الانسانية • الا أن مثل هذه المحاولة - فيما يلوح لنا - مصيرها الاخفاق من حيث انه من المستحيل أن نوفق بين قول سارتر بأن الانسان حر وبين قوله بأن الانسان مقضى عليه بأن يكون حرا •

الفصل الثالث

حرية الأنا وحـرية الآخر

أولا : وجـود الآخر والوجـود ـ لأجل ـ الآخر

رأينا أن المقولة الأساسية فى فلسفة سارتر هى « الوجود – لأجـل – ذاته » أى الوعى ، ورأينـا أن أول ما يميز الوعى هو الحرية · ويرى سارتر أن « الوجود – لأجـل – ذاته » يحيل الى نوعين آخـرين من الوجود هما : وجود الآخـر ، والوجود – لأجـل – الآخـر · وهـذان النمطان للوجود يضيفـان معانى جديدة للحرية ويغيران تغييرا أصيلا فى مجالهـا · فينبغى اذن دراسـة هذين التركيبين الجديدين للوجود ·

أما وجود الآخر نتكشف عنه النظرة الفينومنولوجية للشعور بالخجل : فالخجل كغيره من صور الوعى الأخـرى ، لا يصدر أصـلا عن تأمـل الذات لنفســها ، فأنـا قـد أشعر بالخجل دون أن أنظر الى نفسى أو أتأمل فيهـا أو أنعكف عليهـا وأدرسهـا ، ومـع ذلـك فالخجـل هنـا هو شعور بالخجل ، أى أنه وعى بالخجل ، وهو فى الوقت ذاته وعى بنفسى عـلى أنهـا ارتكبت عمـلا شـائنـا · وهـذا الشـعور بالخجل ، أى هذا الوعى الجديد ، دليـل على أن الخجل ، أى الوعى القديم ، يمكن اخضـاعه للتامـل ·

لنتسـاءل الآن عن مصـدره · لا يمكن أن يكون قـد أثير بواسـطة نفس فعلتى المخجلة ، فان أى عمل شائن لا يشتمل ضمن تركيبه الأصلى عـلى للشعور بالخجل – انه ليس الا نزوعا مطردا ولا يتضمن شيئا غير ذلك · ولا يمكن كذلك أن يكون الخجل قـد أثير بواسـطة فكـرة صـادرة عن التامـل وبالتالى عن الازدواج فى شخصيتى ، لأننى قد لا أخجل اذا كان عملى يتم دون أن يرانى أحد ، وانمـا هو صادر عن شعورى بأننى مكشوف أمـام الآخـرين · فالخجل أيضـا مثل صـور الوعى الأخـرى له تركيب قصـدى intentionnelle فهو يشير الى موضوع آخـر · اننى أخجل عندما أعانى فجاة نظرة الآخـر تقع على · عندئذ تسرى فى جسـدى كله

رجفة وأشعر بأنى مثبت فى مكانى ومفرغ من نشاطى وكأنى أصبحت مشلولا . الخجل اذن ينتابنى عندما أرى أو أتخيل أحدا غيرى يرانى – عندئذ اضطر لأن أرى نفسى على نحو ما أبدو للآخر ، وينكشف لى فى نفس الوقت وجود الآخر باعتباره الذات التى تنظر الى . فالآخر هو الواسطة التى لا غناء عنها بينى وبين نفسى : « اننى أخجل من نفسى كما تبدو للآخر ... وأتعرف نفسى على نحو ما يرانى ... والآخر لا يكشف لى فحسب عن الحالة التى أكون عليها وانما هو يجعل منى كائنا جديدا عليه أن يحمل أوصافا جديدة ... هذا الكائن لم يكن فى بالقوة قبل ظهور الآخر ... ولا يكمن فى الآخر ، فأنا مسئول عنه ... وعلى ذلك فالخجل هو خجل من النفس ازاء الآخر ، هذان التركيبان هما غير قابلين للانفصال فيما بينهما » (١) .

هذه النظرة الفينومنولوجية الى الخجل تبين أولا أن الآخر يؤسس احدى تركيبات وجودى ، ونبين بالتالى أن العلاقة بين الأنا والآخر – على نحو ما سنرى – ليست فى الاعتبار الأول علاقة معرفة ، وانما هى علاقة وجود . فلا ينبغى أن أسعى لفهم وجودى ووجود الآخرين على أنها موضوعات معرفة متعادلة ، بل ينبغى بالعكس أن « أتوطد فى وجودى وأن أقيم مشكلة الآخر ابتداء من وجودى » (٢) . أما الفلسفات التى تناولت العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة معرفة ، مثلما فعلت المثالية والواقعية ، فقد فشلت فى توضيح هذه العلاقة ، ولم تستطع أن تخرج الفرد من وحدته الأنطولوجية solipsisme (٣) . فالواقعية تزعم أن ما لدى من تجربة حسية عن جسد الآخر وعن تماثل جسده وأفعاله بجسدى انا وأفعالى انما يعطينى معرفة بالآخر . ولكنها بهذه

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 275-277.

(٢) Ibid., p. 300.

(٣) معنى اللفظ الأنا وحدى فحسب le moi tout seul ، ويطلق على لتجاه تأكيد الذات لوحدتها الأنطولوجية : فأنا وحدى أوجد وكل الحقائق تتألف داخل امتثالاتى فلا يوجد شىء خارجى . الوجود والعدم ص ٢٨٤ . (ويترجمة البعض بالمذهب المثالى الذاتى كما نراه عند باركلى بصفة خاصة) .

التجربة تقتصر على التدليل على وجود جسد الآخر فحسب ، وتظل معرفتنا بروح الآخر احتمالية ، اذ يعد كل شيء من الممكن منطقيا أن يكون الآخر الذى أراه يمشى فى الطريق مثلا ليس الا جسدا أو آلة تتحرك (٤) • والمثالية ظنت أنه من الضرورى البرهنة على وجود العالم الخارجى وكذلك على وجود الجسد ، ولكنها أخفقت فى هذه المحاولة لأنها جعلت الوجود حبيسا فى الفكر ، والفكر عاجز عن أن يصلنى بالعالم الخارجى أو أن يصلنى بجسدى • حقيقة أنه ينبغى البدء من الكوجيتو الديكارتى ، ولكن ينبغى أيضا أن « يقذف بى الكوجيتو فى الخارج وعلى الآخر » (٥) ، وذلك بكشفه لى عن الحضور العينى والذى لا شك فيه لهذا الآخر العينى أو ذاك •

وسارتر يرى أن مسألة الآخر قد تقدمت مدى فسيحا فى القرنين التاسع عشر والعشرين باسهام كل من هوسرل وهجل وهيدجر •

فعند هوسرل تقوم العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق العالم : ان العالم كما ينكشف للوعى يحيل الى الآخر باعتباره شرطا لتأسيس العالم ولوحدته ولثرائه • وبما أن الأنا هو جزء من العالم فالآخر يظهر كذلك من حيث هو شرط لتأسيس الأنا • الا أن سارتر يرى أن هذه العلاقة بين الأنا والآخر هى علاقة خارجية وعقلية ، وهى تظل من ثمة علاقة موضوعية ولا تؤكد وجود الآخر الا على نحو احتمالى بحت •

أما فى فلسفة هجل فتقوم العلاقة بين الأنا والآخر - كما يرى سارتر - على أنها علاقة داخلية • وليس أدل على ذلك من دراسة هجل للعلاقة بين السيد والعبد وما يقوم بينهما من صراع • ان كلا من الأنا والآخر يسعى - فى فلسفة هجل - الى أن يؤسس ذاته خلال تحطيم الآخر • فالعلاقة هنا هى علاقة داخلية ، الا أنها تظل مع ذلك - وكما يرى سارتر - علاقة عقلية تقف عند مستوى المعرفة •

---

(٤) L'Etre et le Néant, p. 277 & 278.

(٥) Ibid., p. 308.

أما هيدجر فقد نقل مسألة الآخر من مستوى المعرفة الى مجال الوجود · وهذا – كما يرى سارتر – هو امتياز هيدجر على الفلاسفة السابقين · انه لا يتناول العلاقة بين الأنا والآخر على أنها علاقة عقلية وانما باعتبارها علاقة وجودية · الا أن هيدجر من جهة أخرى لم يبدأ من الكوجيتو · وهذا هو انتقاد سارتر لهيدجر ، انه يرى أن هيدجر قد اخفق فى مشكلة الآخر ، وأن هذا الاخفاق يرجع الى أن هيدجر لم يبدأ من الكوجيتو ، ولم يستطع بالتالى أن يقيم حسابا للفرد المحسوس الذى أعرفه أنا ، وانزلق الى الوراء فى المثالية آخذا الآخرين على أنهم معطون معى ومندرجون فى مركب الأدوات complexe d'ustensiles .

سارتر اذن يبدأ من الكوجيتو · واكتشاف الآخر لديه لا ينفصل عن اكتشاف الأنا · بل ان اكتشاف العالم وجسدى وأنا نفسى كل ذلك يؤلف تجربة واحدة ، فأنا أعانى الآخر – باعتباره ذاتا – على نحو ما كشفت لنا الدراسة الفينومنولوجية للخجل – عندما يرانى هو على أنى موضوع · كأن المشكلة الحقيقية ليست هى مشكلة وجود الآخر وانما هى مشكلة علاقتى بالآخر · أما وجود الآخر فليس فى حاجة الى برهان ، « فاذا لم يكن الآخر حاضرا حضورا مباشرا أمامى واذا لم يكن وجوده مؤكدا مثل وجودى فان أى تخمين عنه يكون خاليا من أى معنى »(٦)· فمن المؤكد أننى لا أخمن وجود الآخر ، ولا أجد فى نفسى مبررات للاعتقاد بوجود الآخر ، وانما أجد الآخر نفسه وأقره باعتباره ليس اياى ، أى باعتباره كل من عداى (٧) · وفى عبارة أخرى ان وجود الآخر له طبيعة واقعة لا يمكن انقاصها أى ارجاعها الى ما هو أقل أو تحليلها الى ما هو أبسط · « اننا نلتقى بالآخر ولسنا نؤسس الآخر » (٨) ؛ وهذا هو ما يؤكد أن المشكلة هى مشكلة علاقتى بالآخر وليست مجرد وجود الآخر ·

---

(٦) L'Etre et le Néant p. 308.

(٧) Ibid., p. 309.

(٨) Ibid., p. 307.

والأسس التي يمكننا أن نحاول معالجة هذه المشكلة عليها تنبع من الملاحظة المزدوجة الأولية التالية : أولا ان الآخر لا ينضاف الى كما ينضاف موضوع الى آخر في مجموعة collection ، وثانيا ان علاقتنا هي علاقة داخلية ، وهي تشير الى كل totalité (٩) ٠ فما هي هذه العلاقة ؟ يوضح سارتر هذه العلاقة في تحليله العميق لفكرة « النظرة » le regard ، حيث يبدو لي الآخر على أنه نظرة موجهة نحوي أو ملقاة علي ، وحيث يؤكد لي شعوري بالخجل مثلا علاقتي مع الآخر الذي ينظر الي ٠ فما الذي يحدث عندما تقع على نظرة الآخر ؟

أشعر أولا بأن الآخر قد اجتذبني الى مداره وأصبحت احدى المواد التي تخص عالمه فحسب والتي تصبح من ثمة كأنها غريبة عني لا أملك ازاءها أي حرية ، وأشعر كذلك بأن عالمي يذوب وينساب بعيدا عني ليؤسس من جديد حول الآخر وبواسطته كأن نزيفا قد أصابني ٠

أما الشعور الأول فناتج عن أن نظرة الآخر قد أحالتني الى شيء من الأشياء ، أي أنها جعلت مني شيئا - في - ذاته وأدخلتني في عالمه كموضوع للنظر والتأمل ٠ فالآخر هو الذي ينظر الي وليس الذي أنظر اليه أنا ٠ انه ذات وليس موضوعا ٠ فاذا وقعت على نظرته بينما أنا مستغرق في عمل ما ، كأن أسترق النظر خلال ثقب مفتاح في باب ، عندئذ أعي ذاتي باعتبارها موجودة - لأجل - الآخر ٠ واذن فأنا لست فحسب الوجود الذي كنت اياه ؛ أي واقعي العارض أو الوجود - في - ذاته الذي هو ماضيي ، ولا الوجود الذي سأكونه ، أي امكانياتي المحتملة ، وانما أنا أيضا الوجود الكائن - لأجل - الآخر ٠ **فالوجود - لأجل - الآخر** هو أحد الأبعاد في وجودي ، ولكنه بعد غامض مبهم غير محدد ٠

---

(٩) يلاحظ أن سارتر يصف هذا الكل بأنه غير مجموع المفردات une totalité détotalisée (الوجود والعدم ص ٢٠٩) ، فهو كل لأن كل آخر يجد وجوده في غيره ، ولكنه غير مجموع المفردات لأن الوجود - لأجل - الآخر برفض بتاتا من الآخر ٠ واذن فيستحيل وجود أي تركيب synthèse جامع totalitaire وموحد unificatrice للآخرين (الوجود والعدم ص ٢١٠) ٠

والسبب فى هذا الغموض هو أن الآخر وعى مثلى ، أى وجود – لأجل ذاته ، يتصف مثلى أولا وقبل كل شىء بالحرية ، ونظرة الآخر تجعلنى أكتشف أن حريتى تحدها حريته هو . كأن اذن وجود الآخر وبالتالى نظرته تغير من مفهوم حريتى – تلك الحرية التى أثبتها لنفسى باعتبارى وعيا . وتفصيل ذلك أن نظرة الآخر انصبت على أثناء انخراطى فى أحد أفعالى ، فهى قد جمدتنى فى أحد مواقفى ، واستنفدت جميع امكانياتى الأخرى ، وأحالتنى الى شىء – فى – ذاته بدون أى امكانية أخرى غير حالتى أو موقفى وأنا منحن على ثقب الباب ، فهى قد جعلتنى أتجمد فى مكانى ، واغتصبت بذلك حريتى ، فجعلتنى عاجزا عن أن أتصرف فى هذا الموقف الذى أمسكتنى فيه نظرة الآخر .

ومعنى ذلك أن نظرة الآخر أوجدت لى وجودا غير وجودى الأصلى ، أى وجودى – لأجل – ذاتى ، هو وجودى – لأجل – الآخر ، أى وجودى كما يراه الآخر . اذن فبين هذين البعدين ، وجودى – لأجل – ذاتى ووجودى – لأجل – الآخر هناك ما يشبه العدم . وهذا العدم الذى يفصل بين هذين البعدين هو حرية الآخر ، كما أن العدم الذى يفصل بينى وبين نفسى ، أى بين الوجود – لأجل – ذاته والوجود – فى – ذاته ، هو حريتى أنا .

نظرة الآخر اذن أتاحت لحريته أن تحد حريتى ، وأن توجد بعدا آخر لوجودى لا أستطيع رؤيته لأنه خارج عنى وخاص بالآخر . وهذا البعد الخارج يجعل منى كائنا مكتملا متجمدا فى ذاته ، كأن حياتى قد نمت وانتهت كل امكانياتى ولم يعد ثمة مجال لحريتى ، وكأن نظرة الآخر هى موتى أنا ، لأن الموت هو الذى يجعلنى نهائيا شيئا معروضا لنظرات الآخرين دون أى سلاح من جانبى . فموتى هو انتصار لحرية الآخر ولنظرة الآخر ، أى أنه انتصار لحريته على حريتى .

أما الشعور الثانى فهو ناتج عن أن نظرة الآخر تسرق منى عالمى وكأن كل ما كان يحيط بى من أشياء وكل ما كان يدور حول وعيى قد اختفى من مجالى ولنزلق نحو الآخر لينخرج فى عالمه . هذا العالم الذى كان موجودا بواسطتى ولأجلى أصبح موجودا بواسطة الآخر وداخل تصوراته وضمن غاياته . مثال ذلك اذا كنت جالسا فى حديقة عامة أتامل المشى

الأخضر المحفوف بالأزهار والتمثال الذى ينتصب فى وسطه والرجل السائر هناك يقرأ فى كتاب ، وأضفى بوعيى معانى لكل ما أرى ، اذ كل ما أرى ليس الا موضوعات أستطيع أن أعطيها أسماء ، كأن أقول رجل قارئ ، كما أقول حجر - أبيض أو مطر - خفيف • ثم اذا حدث فجأة أن ترك الرجل كتابه ونظر الى والى المشهد الذى كان أمامى فان المشهد كله ينهار وينساب عن وعيى لينتظم من جديد بالنسبة لوعى الآخر • فنظرة الآخر تسرق منى المشهد كله بل تسرقنى أنا أيضا لأننى أصبح جزءا من المشهد بالنسبة لهذا الوعى الغريب الجديد • وكل شىء فى هذه اللوحة - بما فى ذلك أنا - يكتسب معناه بالنسبة الى هذا الآخر الذى ينظر الينا •

خلاصة الأمر اذن هى أن نظرة الآخر تحجرنى من جهة ، وتسرق منى العالم من جهة أخرى ، أى أن الآخر ليس هو فحسب ذلك الذى يبدد عالمى ويسرقه منى ، وليس هو فحسب ذلك الذى أنظر اليه والذى فى نفس الوقت ينظر مثلى الى نفس الموضوعات التى أنظر أنا اليها ويضفى عليها نوعا من الغياب بالنسبة لى - ليس الآخر هو كل ذلك فحسب وانما هو مع كل ذلك وقبل كل ذلك هذا الذى ينظر الى والذى يجعلنى غير منيع لأنه يجعلنى مكشوفا ومرئيا •

وعن طريق هذا الآخر أعى نفسى بوصفى موضوعا للوعى غير المتأمل la conscience irréflechie . ذلك أننى لا أصبح موضوعا الا حين أنعكس على ذاتى وأتأملها . أى حين أكون متأملا منعكسا على ذاتى • أما الوعى غير المتأمل فهو وعى بالعالم ، ولا يمكن أن أكون بالنسبة له الا باعتبارى موضوعا من موضوعات العالم • ولكن ها هى ذى نظرة الآخر تغير من الأمر فتجعل منى موضوعا بالنسبة للوعى غير المتأمل . كأن إذن نظرة الآخر قد أدخلت بين الوعى غير المتأمل أى الذى هو وعى بالعالم - وبين الوعى المتأمل la concience reflexive أى المنعكس على ذاته - أدخلت بعدا جديدا من أبعاد وجودى • هذا البعد الجديد هو حضورى باعتبارى موضوعا للآخر ، وباعتبارى فرارا من نفسى ذاتها • وهذا يعنى أننى أصبح فجأة ، بسبب وقوع نظرة الآخر

على ، حاصلا على وجود جديد هو وجودى ـ لأجل ـ الآخر ، وواعيا بهذا الوجود ، أى بنفسى من حيث هى مجرد موضوع واقع تحت نظرة الآخر ٠

وهذا الوجود الذى أكونه يحتفظ بنوع من الغموض وعدم التحدد بحيث لا أستطيع التكهن بمعالمه أو بما له من امكانيات ، وذلك لأننى من جهة لا أستطيع معرفة الآخر ، ولأن الآخر من جهة أخرى حر وحريته تتعالى على وجودى بوصف هذا الوجود موضوعا لحرية الآخر ٠ وبعبارة أدق ان ما فى وجودى ـ لأجل ـ الآخر من غموض وعدم تحدد يكشف عن حرية الآخر ٠ وهذا الوجود ـ لأجل ـ الآخر هو الذى يحد حريتى : انه وجود خاص بى ولكنه متوقف على حرية الآخر ٠ كأن هناك بعدا لوجودى أنفصل عنه بنوع من العدم الأصلى ـ وهذا العدم هو حرية الآخر ٠

حرية الآخر اذن تغير من مفهوم حريتى ٠ فهى تجمد امكانياتى ، واشعر عندئذ أن امكانيات الآخر تتجاوز امكانياتى وتتعالى عليها ٠ ونظرة الآخر لا تقتطعنى من العالم بل هى تنصب على وانا فى العالم ، فهو يرانى « منحنيا ـ على ـ ثقب المفتاح » ٠ وأى تغير فى وجودى بسبب هذه النظرة يتضمن تغيرا فى امكانياتى وفى موقفى وفى عالمى وفى الموضوعات التى كانت متركزة حولى ٠ فامكانياتى ليست الا احتمالا فحسب لأن هذه الامكانيات تحدد بواسطة الآخر ٠ فمثلا امكان أن أحاول الاستخفاء فى ركن مظلم يتحدد بما لدى الآخر من امكان اضاءة الركن ٠ كأن الآخر هو موت لامكانياتى ٠ وهو كذلك سبب التغير فى موقفى بحيث لا أعود سيدا للموقف بمجرد أن تقع على نظرته(١٠)، بل أصبح موضوعا لما يضفى على من أحكام دون أن أستطيع معرفة هذه الأحكام أو التصرف حيالها ٠ والمظهر الذى يضفيه ظهور الآخر على موقفى يفر منى لأنه لأجل الآخر ، بحيث أكون كائنا محروما من القدرة على الدفاع ازاء حرية الآخر ٠ وبهذا المعنى يمكن أن نعتبر أنفسنا عبيدا عندما نتراءى للآخر ، وذلك من حيث أن وجودى يعتمد على حرية الآخر التى ليست حريتى والتى هى شرط لوجودى (١١) ٠ بل ان حرية الآخر تضعنى فى حالة من الخطر الدائم وذلك بسبب خوفى من أن يتخذنى الآخر أداة لتحقيق امكانياته وغاياته التى أجهلها ٠

---

(١٠) L'Etre et le Néant, p. 321-323

(١١) Ibid., p. 326.

يتضح اذن مما سبق أولا أن نظرة الآخر ، بحسب المنهج الفينومنولوجى الذى يقضى بالبدء من الكوجيتو ، تثير من جانبى انفعـالات معينة ، وأن هذه الانفعـالات ترجع الى الاحساس بالوجـود فى خطـر ازاء حرية الآخر ، أو الى الاحساس بأننى ما أكونه لأجـل الآخر ، أو الى الاحساس بان كل امكانياتى تفلت مز يدى وتتحـدد حسـبما يشـاء الآخـر ٠

ويتضح ثانيا أن هذه النظرة تسلب منى حريتى ، وذلك لأنها تحجرنى فى موجـود ، دون أن أستطيع تحـديد ما هو هذا الوجـود بالنسبة للآخر ، وماذا يصنع الآخر منـه ، وما هى الممكنات التى يمنحها له ٠ كانى موجـود لا أعرفه ، موضوع حيث لا أعلم ، وفى عـالم ليس عالمى ٠ وكانى فى خطـر لا اعـرف أى وجه يديره العـالم ـ حيث اكـون موجودا ـ نحو الآخر ٠ (١٢) ومع ذلك فهذا الوجـود هو حقيقتى أنا ، بمعنى أنه بعـد حقيقى منأبعـاد وجـودى هو وجـودى ـ لأجل ـ الآخـر ٠

ويتضح ثالثا أن نظرة الآخـر ومعاناتى لهـذه النظرة لا تدحض نزعة السولبسية فحسب ولكنها تسحقها ، وذلك لأننى ، اذ تقع على نظرة الآخر، اعـانى موضوعيتى الخاصـة بى ، وفى هذه المعانـاة اعـانى ذاتيـة الآخـر ـ أى فى تحطيم ذاتيتى أنا ـ الأمـر الذى لا أستطيعه اطلاقا أثناء بقائى ذاتا وهو موضوعا لى ٠ وكذلك أعـانى فى نفس الوقت حرية الآخر اللامتناهية ٠ ويلاحظ أن هذه الحرية هى الشىء الوحيد الذى يحد من حريتى ويجمد امكانياتى ٠ أما العوائق والعقبات المادية فلا يمكنها اطلاقا أن تجمد امكانياتى ولا أن تجعـل لهـا خارجـا un dehore : فليس بقـائى مثلا فى البيت بسبب المطـر مثل بقائى بسبب منعى من الخـروج ، اذ فى الحـالة الأولى أنا الذى أقـرر البقـاء بعـد أن أنظر فى عواقب فعلتى ، أى أننى أتجاوز المطر كعائق نحـو ذاتى نفسـها وأجعل منه أداة ٠ أما فى الحـالة الثانية فامكان خروجى أو بقائى هو الذى تتجـاوزه حرية الآخر الذى يمنعنى من الخـروج ٠ وكل من الأمر والنهـى يتطلب منى اثبـات حرية الآخر خـلال عبوديتى أنا (١٣) ٠

---

(١٢) L'Etre et le Néant, p. 327

(١٣) Ibid., p. 329 & 330.

ويتضح رابعا ان العلاقة التى يقيمها سارتر بين الأنا والآخر هى علاقة تكشف عن اتجاه مبتكر • ويتلخص هذا الاتجاه فى انقلاب رئيسى لوضع الأنا والآخر : فقبل سارتر كان الأنا هو الذى يعرف الآخر ، أى أن الأنا كان هو الوجود الايجابى الفعال بينما كان الآخر موضوع الفعل أى الوجود المنفعل • أما فلسفة سارتر فقد عكست الوضع حينما جعلت الآخر هو الوجود الذى يرانى أنا أو الوجود الذى أصبح بواسطته موضوعا • فالآخر هو الكائن الفعال وأنا هو الوجود المنفعل • وفاعلية الآخر تكمن فى كونه الوجود الذى ينظر الى ، كما أن انفعاليتى تكمن فى كونى الوجود المرئى والمكشوف •

ولكن هل تظل العلاقة بين الأنا والآخر بسيطة على هذا النحو ؟ ان الأنا ليس هو الآخر • وبهذا السلب ، الذى تقوم به الأنا نحو ذاتها عندما أقول « أنا لست الآخر » ، يتأسس وجودى ويظهر الآخر • وبعبارة أخرى لابد للوعى كى يؤسس وجوده ويجعل الآخر يظهر أن ينفصل بحرية عن الآخر وينزع نفسه منه ، وذلك بأن يختار نفسه على أنه العدم الذى هو غير الآخر ، ومن ثمة يرتد الى نفسه • ان هذا الانتزاع نفسه الذى يؤلف الوجود - لأجل - ذاته هو الذى يجعل ثمة آخر • وليس معنى هذا أنه يمنح الوجود للآخر ، وانما يعنى فحسب أنه يعطيه الوجود - الآخر (١٤) • وهذا النمط الجديد للوجود ، وهو وجود للوعى على نحو أن - يكون - ما - هو - ليس - الآخر être-ce-qui-n'est-pas-autrui أى الا - يكون - الآخر le-ne-pas-être-autrui ، هذا النمط لوجود الوعى ، الذى يتأسس بانفصاله عن الآخر ، هو ما يختاره الوعى باستمرار حتى يمكنه أن يؤسس نفسه • ولذلك فان حضور الآخر ازاء الوعى أمر لابد منه حتى يمكن للوعى أن ينفصل عنه فيؤسس نفسه ويشعر بوجوده (١٥) • ومعنى ذلك كله نمكن ايجازه فى قولنا : « ان الأنا ليس هو الآخر » اى ان الأنا يسلب أو ينفى ذاته • وقد رأينا من قبل أن الأنا يسلب ذاته أيضا ازاء موضوعات العالم وازاء ماضيه ، أى ازاء الوجود -

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 343-344.

(١٥) Ibid., p. 344.

فى - ذاته • وبعبارة أخرى از الأنا ينفصل عن الآخر وعن الأشياء • ولكن انفصال الأنا عن الآخر يختلف اختلافا جوهريا عن انفصال الأنا عن الأشياء ، اذ أن الأشياء تظل محتفظة بطبيعتها الخارجية ، وهى الوجود - فى - ذاته ، أما الآخر فالانفصال عنه هو انفصال متبادل • أى أن علاقة السلب الداخلية بين الأنا والآخر هى علاقة متبادلة (١٦) ، بعكس العلاقة بين الأنا والوجود - فى - ذاته • فكل من الأنا والآخر يرفض أن يكون هو الآخر • وكل منهما يحاول أن يؤسس ذاته ذاتا بواسطة تأسيس الآخر موضوعا • وكل منهما يحاول أن يجعل نفسه ناظرا فعالا ايجابيا بأن يجعل الآخر منظورا ومرئيا أى موضوعا منفعلا سلبيا • ومعنى ذلك أن الآخر الذى كان ينظر الى ويحد من امكانياتى وحريتى يمكننى أن استدير اليه وألقى عليه نظرتى بحيث تعود حريتى فتحد من حريته هو • واذن فكأن هناك نزاعا وصراعا بين الأنا والآخر • فكل من الأنا والآخر يحاول أن يسلب نفسه وينفصل عن الآخر كى يشعر بذاتيته • وهذا السلب أو النفى المزدوج (١٢) يحطم موضوعية الواحد أو الآخر ، فان الاثنين ، الأنا والآخر ، لا يمكنهما أن يكونا فى نفس الوقت موضوعين لبعضهما البعض •

فالآخر يفصل نفسه عنى بأن يجعل نفسه ذاتا واعية بى بحيث أصبح أنا موضوعا له • ولكنى بدورى أفصل نفسى عن الأنا الموضوعى أى ذاتى التى هى موضوع للآخر ، وذلك بمحاولة أن أكون ذاتا وبانتزاع نفسى من الآخر • فأنا اذن لا أمسك بالآخر بطريقة مباشرة وانما أدركه بواسطة عدم كونى الأنا الموضوعى الذى ينفصل عنه الآخر كى يجعل من نفسه ذاتا • فأنا أرفض نفسى تلك التى يرفضها الآخر ، أى نى « أرفض نفسى المرفوضة » (١٨) • ومعنى هذا هو أن ذاتى كموضوع مرفوض من الآخر هى الذات التى ارفضها أنا وأعزلها عن نفسى • ولكن هذا الرفض يعنى الاقرار بالآخر وبموضوعيتى للآخر • ان اختفاء الأنا المرفوض يعنى اختفاء الآخر • فلابد اذ من قبول موضوعيتى للآخر ، أى لابد من قبول نفسى المرفوضة التى

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p.344.
(١٧) Ibid., p. 345.
(١٨) Ibid., p. 345.

يهجرها كل من الآخر والأنـا وإلا اختفى الاثنان : الآخر والأنا ٠ وهذا القبول الذى يتم خلال عملية الرفض ، انما هو نتيجة لعدم كونى الآخر ٠ اننى أهرب من الآخر بترك ذاتى للمهجورة ، أى ذاتى - لأجل - الآخر بين يديه ٠ وانفصالى عن الآخر ، وهو الانفصـال الذى يكون ذاتى ، هو فى بنائه افتراض بأن هذه الذات التى ينفصـل عنها الآخر بوصفها موضوعا له لنما هى خاصة بى ٠ وهى لاشىء غير ذلك ٠ ولهذا فان هذه الذات المهجورة والمرفوضـة ، أى هذه الذات التى يفصـل كل من الأنـا والآخر نفسه عنها كى يجعل من نفسه شخصا مستقلا ، هى معقـد صلتى بالآخـر ورمز لانفصالنـا المطلق فى آن واحد ٠

هذه الذات المرفوضة ، أى هذا الأنا الموضوعى الذى يتأسس بواسطة لنفصـال الآخر ، والذى يكون وجودى - لأجل - الآخر ، هى جانبى الخارجى، أو هى بعد من أبعـاد وجودى ، وليست صورة قائمة فى وعى الآخر ٠ فهى كائن حقيقى ، أو هى وجـودى باعتبـاره شرطا لانيتى mon ipséité ازاء الآخـر ولانية الآخر ازائى ٠ انهـا وجـودى فى الخارج (١٩) ٠ وهـذا الوجود فى الخارج ولأجل - الآخر يختلف عن وجودى - لأجل - ذاتى ، فأنا لأجل - ذاتى أظل امكانية بحته ، غير محـدودة ، أنفى نفسى الى ما لا نهاية ٠ أما وجـودى - لأجل - الآخر فهو وجـود منظور من الخارج ، محدود ٠ وهو يختلف كذلك عن الوجـود - فى - ذاته : انه وجود يتميز بطابع انفعالى : فنحن نعـانى وجودنا - للآخر فى الخوف والخجـل والاعتزاز والغـرور ٠ « بل ان هـذه المشاعر نفسها ليست الا طريقتنا الانفعالية فى معاناة وجودنا لأجـل - الآخر » (٢٠) ٠

فالخوف هو « الاكتشاف الوجل لموضوعيتى الخالصة البسيطة من حيث تتعداهـا وتتجاوزهـا امكانيات ليست امكانياتى » (٢١) ٠ « والخجـل هو الشعور بالسقوط الأصلى وليس بسبب ارتكابى هذا الخطأ أو ذلك » (٢٢) ٠ انه يتمثـل فى احساسى بأنى مكشوف أو عار أمـام الآخر ٠ وهذا الادراك

---

(١٩) L'Etre et le Néant. p. 346.

(٢٠) Ibid., p. 348.

(٢١) Ibid., p. 348.

(٢٢) Ibid., p. 349.

للعرى هو المعنى الرمزى لسقوط آدم وحواء عقب الخطيئة الأصلية ·
وينبغى أن نلاحظ أن ادارك الخجل يعنى ادراكا موحدا لأبعاد ثلاثة فى الوجود : « فانا أخجل من نفسي ازاء الآخر »(٢٣) · واختفاء اى بعد من هذه الأبعاد يعنى اختفاء الخجل · أما الاعتزاز بالنفس (٢٤) فهو احساس مزدوج الدلالة : فهو يتضمن انفعال الخجل حيث أدرك الآخر كذات أكون موضوعا لها ، ولكنه يتضمن كذلك انفعال الكبرياء أو الغرور ، وذلك لأننى أحاول — دون أن أتوقف عن اعتبار الآخر كذات — أن أدرك نفسى من حيث اننى موضوع يؤثر فى الآخر · ففى مثل هذه الحالة (٢٥) أتخذ من الصفات التى يضفيها على الآخر حين يصفنى مثلا بالجمال أو بالقوة — أتخذ من هذه الأوصاف سبيلا للتأثير على الآخر على نحو سلبى بأن أجعله يحس نحوى بالاعجاب أو بالحب · وبهذا أصادق على كونى موضوعا وأتطلب من الآخر — من حيث هو ذات وبالتالى من حيث هو حر — أن يشعر بموضوعيتى · وبهذا أيضا أضفى على الصفات التى يخلعها على الآخر الموضوعية المطلقة · ولكن هذا الشعور الذى أتطلبه من الآخر يحمل فى نفسه تناقضه : وذلك لأننى اذ أؤكد موضوعيتى وأحاول أن أتمتع بهذه الموضوعية ، أسعى الى الآخر الذى يحمل مفتاح موضوعيتى، وأحاول أن أستولى عليه كى يسلمنى سر وجودى ، وهذا هو الغرور · فبمقتضى الغرور أحاول أن أستحوذ على الآخر ، وبالتالى أن أجعل منه موضوعا ، كى أبحث فى صميم هذا الموضوع ، وأكتشف فيه موضوعيتى الخاصة ، ولكن بمجرد أن أجعل من الآخر موضوعا أكون قد جعلت من نفسى مجرد صورة فى صميم هذا الآخر الموضوع · وعندئذ يتبدد وهم الغرور ولا اعود أدرك نفسى فى هذه الصورة التى تصبح من خصائص الآخر الموضوع ·

هذه الحالات الانفعالية : « الخجل والخوف والاعتزاز بالنفس هى ادن انفعالاتى الأصلية — انها ليست الا الطرق المتنوعة التى أعرف بها الآخر كذات بعيدة المنال · وهذه الانفعالات تطوى فى ذاتها ادراكا لانيتى يمكن

---

(٢٣) L'Etre et le Néant p. 350.
(٢٤) Ibid., p. 351.
(٢٥) Ibid., p. 351 & 448.

وينبغى أن يكون بمثابة دافع لأن أجعل من الآخر موضوعا » (٢٦) ·
فما هو الآخر باعتباره موضوعا لى ؟

انه ليس تجريدا موضوعيا خالصا وانما هو ينبع أمامى ومعه دلالاته الخاصة·فهو مركز محسوس حوله عالم بأكمله ، الا أنه موضوع داخل عالمى، أرتبه كغيره من الادوات الموجودة فى العالم بحسب غاياتى وامكانياتى · انه تجاوز و نا ادركه من حيث هو كذلك ولكنى أدركه فى نفس الوقت على أنى أتجاوزه أى باعتباره تجاوزا قد تم لى تجاوزه transcendance transcendée ·
وأنا أستطيع أساسا أن أفسر الآخر كموضوع ولكن لا شىء فى موضوعيته يحيل الى ذاتيته التى هى أساسا وراء المعرفة وخارج العالم وليست شيئا · وذلك لأن ظهور الآخر كموضوع يعنى اختفاء بل ابادة الآخر كذات · فالآخر كموضوع والآخر كذات ليس بينهما أى احالة ، أى أن الواحد لا يحيل الى الآخر ولا يكشف عنه · ولكن أهم ما فى الأمر هو أن الآخر كموضوع يمكن أن يتحول الى ذات ، — وهنا يكمن الخطر ، اذ ليس فى وسعى أن أوفق بين الآخر كذات والآخر كموضوع أو أن أرفض كليهما · وليس فى وسعى أن أبقيه موضوعا على الدوام · ان الموتى فقط هم موضوعات دائمة · أما الآخر كموضوع فيظل مصدر خطر بالنسبة لى ، أتوجس منه لأنه قد يتحول فجأة الى ذات تنظر الى ، تسلبنى عالمى وتسلبنى حريتى · لذلك يهمنى أن أسعى دائما للابقاء على الآخر فى موضوعيته ، بل ان علاقتى مع الآخر تقوم ساسا على حيل أحاول بموجبها أن أجعله يظل موضوعا · الا أن هذه الحيل — رغم ذلك — لا تجدينى شيئا ، انها لا تقينى خطر الآخر ولا تجعلنى بمأمن من نظرته ، فان هذه النظرة — نظرة الآخر — قد تتجه نحوى وتقع على فتنهار كل حيلى وكل محاولاتى ، ويعود الآخر ذاتا تجعل منى موضوعا فى مجال ادراكه · لهذا لا يمكننى أن أطمئن أو أن أشعر بالدعة حين يكون الآخر موضوعا ، وانما أظل معه فى صراع دائم : « ان الصراع هو المعنى الأصلى للوجود — لأجل — الآخر » . (٢٧) ·

---

(٢٦) L'Etre et le Néant, p. 352.

(٢٧) Ibid., p. 431.

ثانيا : العلاقات بين حرية « الأنا » وحرية الآخـر

رأينا أن جوهر العلاقات بين الأنا والآخر هو الصراع · وهذا الصراع يأخذ أنماطا وأشكالا مختلفة لكنها جميعا لا تتيح مجـالا لأى مخرج وانما تنتقـل بالأنا من فشل الى فشل دون أى توقف · وسارتر فى عرضه لهـذا الصراع وفى كشفه عن أنماطه المختلفة يعرض تحليلا دقيقا وعميقا ومتشعبا للكثير من دوافع النشاط الانسـانى · ولكن أهم ما فى الأمر هو أن هـذا النشاط الانسانى مهما اختلفت دوافعه انما يرتد فى نهاية الأمر الى ما يدور بين حرية « الأنا » وحرية « الآخر » من صراع ونزاع ·

فقـد رأينا أن الآخر واقـع لا تبرير له ولا مفر منه ، وأن العلاقة القائمة بين الأنا والآخر تتمثل فى نزوع كل منهمـا الى اعتبار الآخر موضوعـا وليس ذاتا والى أن يحقق لنفسه بالتالى وجود « الذات » · فكما أحاول أنا التخلص من قيد الآخر كذلك الآخر يحاول أن يتحرر من قيدى · وكما أحاول أنا أن أستعبد الآخر كذلك يحاول الآخر أن يستعبدنى · ومعنى هذا أن العلاقات بيننا هى علاقات متبادلة · وهى تتضـمن مجموعة من المحـاولات يلجأ اليها « الأنا » أو « الآخر » للانتصار على حرية الآخر · ولذلك فأن سارتر يقتصر على دراسة العلاقة بين الأنا والآخر ، أعنى ابتداء من « الأنا » نحو « الآخر » ·

ووجود « الآخر » يثير لدى الأنا موقفين متعارضين (١) : فاما أن

---

(١) ينبغى أن نلاحـــظ :
أولا : أن هذين الموقفين المتعارضين لايحدثان فى آن واحد وليس يتم احـــدهما أولا ثم أحاول بعد ذلك الموقف الثانى ، وانما فشـــل المحاولات التى يتضمنها أحدهما يثير الموقف الآخر ـ كما سيتضح من هذا الفصل ·
وثانيا : أن هذا بالتالى لا يعنى أن ثمة جدلا فى علاقة الأنا بالآخر ، وانما هى علاقة دائرية ، وذلك لأن كلا من هذه المحاولات يعنى ويتضمن غيرها · وبعبارة أدق « كل منهما موجود فى الأخرى ويسبب موت الأخرى =

اتجه الى الآخر بوصفه ذاتا حرة تؤسس وجودى — فى — ذاته وأحاول أن أستولى على هذه الحرية دون أن أجعل الآخر يفقد حريته ، وبهذا أكون أنا أساسا لنفسى • وبعبارة أخرى أحاول أن أبتلع تجاوز الآخر دون أن أنزع عنه تميزه بالتجاوز (٢) • وهذا هو الموقف الأول • واما أن أحاول انكار هذا الوجود الذى يضفيه على الآخر من الخارج ، أى أن استدير نحو الآخر كى أضفى عليه بدورى الموضوعية بما أن موضوعية الآخر تعنى تحطيم موضوعيتى لأجل الآخر • وبعبارة أخرى أحاول أن أتجاوز تجاوز الآخر (٣) • وهذا هو الموقف الثانى •

فى الموقف الأول أتطلب من الآخر أن لا يعود يستعمل حريته الخاصةكى يتسف وجودى وانما كى يؤسس وجودى • ولذلك فأنا أسعى الى أن أغريه فى تجاوزه وأجعله يبتغينى بملء حريته باعتبارى تحديدا لهذه الحرية • وهذا يعنى اننى أحاول أن أجعل نفسى محبوبا من الآخر ومن ثمة يؤسسنى كنوع من المطلق وكقيمة مطلقة • وفى الموقف الثانى أريد الغاء حرية الآخر بطريقة بسيطة لكى لا يكون ثمة ما أخشاه منها • ولذلك فأنا أسعى الى أن أسجنه فى واقعه العارض وفى جسده • وهذا يعنى أننى أريد امتلاك حريته خلال امتلاكى للكامل لجسده • وهذان الوقفان باعتبارهما محاولات الأنا لحل لشكال وجود الآخر تعنيان أن الأنا ينخرط فى نشاط انسانى معين تجاه الآخر • وتفصيل ذلك يقتضى أن ننظر فى كل موقف على حدة •

أما **الموقف الأول** : فيعنى أن ينخرط الأنا فى الحب • فعن طريق الحب أحاول تمثل حرية الآخر وامتلاكها باعتبارها حرية • ان حرية الآخر هى ما يفصله عنى وما يجعل منى موضوعا بحيث ينكشف ظاهرى للآخر •

= بحيث لا نستطيع اطلاقا أن نخرج من الدائرة » (الوجود والعدم ص ٤٣٠ — ص ٤٣١) •

وثالثا : ان ليس هناك اذن ما يبرر البدء بدراسة موقف دون الآخر• ولذلك فان اختيار البدء بأحد الموقفين هو اختيار عسفى كما يقول سارتر (الوجود والعدم ٤٣١) •

(٢) L'Etre et le Néant, p. 430.

(٣) Ibid ., p.430.

وفى الحب أسعى لامتلاك هذه الحرية (٤) فأتطلب من الشخص الذى أحبه أن يوجد فحسب ليختارنى كموضوع ، فان هذا يعنى أن وجودى يستمد كيانه من الآخر • بذلك لا يكون وجودى مجرد واقع de facto فائض عن الوجود de trop (٥)، بل أشعر بأنه وجود مبرر de jure وأنه مرغوب فيه بواسطة حرية الآخر برمتها • وبعبارة أخرى ان جوهر الحب هو رغبتى وشروعى لأن أكون محبوبا من الآخر • ومعنى هذا هو أننى أريد أن أبقى للآخر صفته كفاعل حر - لا أن أحيله الى شىء ، بل أن أصبح أنا شيئا لهذا الفاعل الحر ليختارنى بملء حريته • واذن فالمثل الأعلى الذى يصبو اليه من يحب هو أن يكون مختارا بحرية من محبوبه • عندئذ يشعر بحرية الآخر وبأنه يمتلك هذه الحرية ويشعر كذلك بأن وجوده ضرورى لن يحب وبأن حاجة الآخر اليه تكسب حياته معنى وتضفى على وجوده تبريرا • كأن اذن غاية الحب هى استيلاء المحب على حرية الآخر مع بقاء هذه الحرية بوصفها حرية • ان حرية الآخر هى ما يؤسس موضوعيتى وماهيتى فاذا استطعت أن أمتلك هذه الحرية فاننى أصبح أساسا خالصا لذاتى وتبريرا لها •

تلك أذن هى غاية الحب - فكيف يحاول المحب تحقيق هذه الغاية ؟ يسعى المحب لتحقيق هذه الغاية بأن يجعل ذاته موضوعا جديرا بأن يغرى الشخص المحبوب ، أى موضوعا جديرا بأن يسحر المحبوب ، بحيث يحل مكان العالم كله ويساوى لديه العالم كله • وهنا يأتى فى مفهوم سارتر دور اللغة • ذلك أن اللغة ليست ظاهرة تنضاف على الوجود - لأجل - الآخر ،

---

(٤) امتلاك حرية الآخر خلال الحب يعنى لدى سارتر امتلاكها مع بقائها حرية (الوجود والعدم ص ٤٣٤) • ولذلك فان العاشق لا يبغى استعباد معشوقه بل يأبى ذلك • ولكنه من جهة أخرى يأبى أيضا أن تظل حرية الآخر غير خاضعة له • وهذا يفسر لنا أولا احساس الغيرة الذى يشعر به العاشق طالما يشعر بأن المعشوق لازال يملك حريته ، ويفسر لنا ثانيا ضيق الزوج لأن الزواج بعد كل شىء هو خضوع الزوجة بقوة القانون أو هو امتلاك الزوج لحرية الزوجة امتلاكا قانونيا بينما الحب هو اختيار متجدد ومستمر • ويوضح لنا سارتر هذه الأفكار باقتباسات رائعة من الأدب الفرنسى وبالعبارات المستخدمة بين المحبين فى الحياة العامة (الوجود والعدم ٤٣٤) •

(٥) L'Etre et le Néant, p. 439.

وانما هى أساسا الوجود ـ لأجل ـ الآخر ، فان ظهور الآخر باعتباره نظرة تنصب على الأنا يجعل اللغة تظهر باعتبارها نفس وجود الأنا كموضوع ازاء الآخر . وليس يقصد باللغة النطق فحسب وانما أيضا جميع مظاهر التعبير (٦) سواء أكانت بالكلام أم بالاشارة أم بالتزين والتبرج ، كما أنه ليس هناك أى صيغة لاغراء الآخر سوى اللغة بهذا المعنى الواسع . فعن طريق اللغة يقدم المحب أحسن الوعود لأن يلبى رغبات المحبوب . ولكنه لا يدرى كيف سيأخذ الآخر المحبوب لغته وكيف سيفسرها . فاللغة أيضا مثل الجسد لها ظاهر مغلق دون الأنا .

فى الحب اذن يسعى الأنا لأن يغرى الآخر وأن يسحره . وهو يستخدم فى هذه المحاولة اللغة بمعناها الواسع وبجميع مظاهرها ، ويحاول أن يكون موضوعا جديرا باغراء الآخر . وهنا نتساءل هل يمكن للأنا أن يصيب فى هذه المحاولة أى نجاح وأن يلاشى بالتالى ما بين حرية الأنا وحرية الآخر من صراع ونزاع ؟ ان الحب هو فى جوهره ليس الا رغبة من جانب المحب لأن يكون هو نفسه محبوبا من الطرفين : الأنا والآخر . وهنا ينعقد التناقض مرة ثانية قاضيا بالفشل على هذه المحاولة لحل الصراع بين الأنا والآخر . فالآخر لا يستطيع أن يحبنى باعتبارى موضوعا وانما يستطيع فحسب ان يحبنى باعتبارى ذاتا . وهذا يعنى أن على حرية الآخر أن تتجه الى حريتى الخاصة . وهو لكى يفعل ذلك ينبغى أن يجعل نفسه موضوعا لى ـ موضوعا يكون لى بمثابة العالم كله ويستطيع اغرائى . فالآخر كذلك لكى يمكنه أن يحبنى ، ينبغى أن تستغرقه الرغبة فى أن يكون محبوبا منى . كأن اذن ما أردته وسعيت اليه هو أن تجعل منى ذات الآخر موضوعا مطلقا بينما كل ما حصلت عليه هو أن ذات الآخر قد أحالتنى الى ذاتيتى الخاصة . وبمجرد أن تحققت رغبتى الأولى ، أى بمجرد حصولى على أن أكون محبوبا ، فان الآخر الذى يحبنى يكون قد فقد قدرته على أن يبررنى وأن يؤسسنى . فهو يشعرنى بالتالى بأننى ذات ولست موضوعا ويحيلنى الى واجبى بأن أجعل نفسى موجودا لأجل ذاتى . هكذا حاولت أن أكون موضوعا للآخر ، وهكذا لم يكن لمحاولتى أية جدوى ، فان الآخر قد أحالنى الى ذاتيتى غير القابلة

---

(٦) L'Etre et le Néant, p. 441.

للتبـــرير (٧) ٠

وبعبارة أخرى ان كلا من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوع اغراء للآخر ، ويتطلب أن يوجد الآخر فحسب من أجل أن يؤسس الأنا ويرغب فيه ويبقيه كموضوع ٠ وذلك لأن فعل الحب هو فى جوهره شروع لأن يجعل المرء ذاته محبوبا ٠ ولتحقيق هذه الغاية ينبغى على المحب أن يخفض العالم الى الشخص المحبوب والى نفسه وأن يجعل وجود الآخـــر قائما فحسب لكى يؤسس موضوعية الأنا ، بذلك يعطيه الآخر أمنا وتبريرا لوجوده فى ذاتيته ، ويكون الأنا للآخر قيمة مطلقة والعالم بأجمعه ٠ ولكن تحقيق هذه الغاية يعنى بالتالى أن المحب يظل واعيا لصفته كفاعل بينما الآخر لا يتنبه لذلك ٠ وبما أن الحب هو شروع متبادل من الطرفين فان الآخر كذلك يسعى لتحقيق نفس الهدف ، فيحاول أن يجعل منى ذاتا تختاره هو كشىء أو كموضوع ٠ واذن فكل من الأنا والآخر يحاول أن يكون موضوعا يمتلكه الآخر ٠ وهذا بالذات هو منشأ التناقض الذى يقضى بالفشل على هذه المحاولة ، فان كلا من محاولة الأنا أو الآخر تتضمن وتعنى تحطيم محاولة الآخر ٠ هذا الفشل ، وما يصاحبه من غضب ، هو الذى يجعل الأنا أو الآخر ينحرف الى المازوكية حيث يحاول أن يموضـــع objectiver نفســـه بعنف ، بل أن يؤذى نفســـه ويشوهها أمام الآخر حتى يأسر انتباهه ويملأ أفقه ٠

اذن فالمازوكية هى محاولة أخرى يلجأ اليها الأنا بعد فشل المحاولة الأولى، أى محاولة الحب ، لفض النزاع بين حرية الأنا وحرية الآخـــر ٠ وفى هذه المحاولة الثانية ، أى فى المازوكية ، يحاول الأنا أن يجعل نفسه موضوعا بصفة مطلقة ، ويستخدم فى هذه المحاولة حريته لأن يسلب الحرية من نفسه ٠ ان الأنا يسعى بذلك الى تلمس اللذة فى التنـــازل عن حريته ازاء خصم يريده الأنا حرا ، ويحاول أن يشعر بأن الآخر يسوده ويقهره ويتسلط عليه ـ عندئذ يلتذ باحساسه بالعبودية التى يفرضها عليه الآخر ٠ ومعنى ذلك أن الأنا يلجأ الى حرية الآخر لتجعل منه موضوعا أو « وجودا ـ فى ـ ذاته » ٠ فالأمر هنا متروك للآخر لكى يجعل الأنا يوجد ٠ ولكن هل بمكن للأنا تحقيق هذه الغـــاية ؟

---

(٧) L'Etre et le Néant p. 445.

ان هذا المحاولة هي كسابقتها مقضي عليها بالفشل ، أو هي تحمل في طياتها فشلها . وذلك لأن الأنا اذ يسعى لأن يجعل نفسه شيئا بالنسبة للآخر فهو يستعمل حريته الخاصة كذات حرة ، ومن ثم فان المحاولة التي يبذلها لأن يصبح موضوعا تحيله بالتالي الى ذات . وبعبارة أخرى ان الأنا يستطيع أن يصبح موضوعا بالنسبة للآخر ، ولكن لاتمام ذلك لا يمكن أن يكون الأنا موضوعا بالنسبة لذاته ، لأنه سيظل واعيا بمحاولته لجعل نفسه موضوعا للآخر . وهو يذهب الى أبعد من ذلك فيستعمل الآخر كأداة أو وسيلة لكي يصل الى غايته . وهذا هو ما يعرضه من جديد على الآخر كذات ازاء موضوع . « فالمازوكية هي اذن فشل من الأساس » (٨) .

الفشل اذن هو مصير هذه المحاولات جميعها . حقيقة أن المازوكية يمكن اعتبارها من وجهة النظر الأنطولوجية محاولة أقل طموحا من محاولة الحب ، اذ في المازوكية تسعى الذات لانكار ذاتيتها الخاصة بينما في الحب تطمح لأن تبررها باعتبارها ذاتا عن طريق كونها موضوعا لأجل الآخر . ولكن كلتا المحاولتين ترمي الى الائتلاف بين حرية الأنا وحرية الآخر وكلتا المحاولتين مقضي عليها بالفشل . وهذا يعني أن الموقف الأول وما يتضمنه من محاولة ادراك الآخر في حريته مقضي عليه بالفشل . لننظر اذن في **الموقف الثاني** .

ولنلاحظ أولا أن هذا لا يعني أن أحد الموقفين هو أول وأن الآخر هو ثان ، فان كليهما موقف أصلي تتخذه الذات ازاء الآخر ، أو هو رد فعل اساسي للوجود - لأجل - الآخر (٩) . ولكن اخفاق احد الموقفين يتيح مجالا لمحاولة الموقف الثاني . في الموقف الأول حاولت أن أتمثل m'assimiler وعي الآخر وحريته بواسطة كوني موضوعا له وانتهت بي هذه المحاولة - في مختلف الحيل التي اصطنعتها - الى الفشل والاخفاق . وفي الموقف الثاني احاول أن أستدير بمحض حريتي نحو الآخر وأن أنظر اليه أي أن أنظر نظرته . ومعنى هذا أن الأنا يضع نفسه في حريته الخاصة ويحاول من صميم هذه الحرية أن يواجه حرية الآخر . فالغاية هنا هي أن يقوم الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر دون أن يقضي على

(٨) L'Etre et le Néant, p. 447.

احدى الحريتين ، وبحيث يبقى بالتالى كل من الأنا والآخر ذاتا فاعلة حرة . ولكن هذه الغاية لا تتحقق أبدا : ان الأنا اذ يوطد حريته ازاء الآخر انما يجعل بذلك من الآخر مجرد موضوع ، ويفقده بالتالى كل حريته وكل فاعليته التى كانت تجعل من الأنا موضوعا . فالغاية هنا تنطوى على تناقض يقضى بامتناعها .

وتفصيل ذلك بلغة سارتر نفسه كما يلى : « اننى أصوب نظرتى بدورى على الآخر الذى ينظر الى . ولكن النظرة لا يمكن أن تنظر الى نفسها : فبمجرد ما أنظر نحو النظرة فانها تختفى ولا أعود أرى أعينا . فى هذه اللحظة يصبح الآخر موجودا امتلكه ويدرك حريتى . يبدو أن هدفى قد تحقق ما دمت امتلك الموجود الذى لديه سر موضوعيتى واستطيع أن أجعله يعانى حريتى بألف طريقة . ولكن فى الحقيقة كل شىء قد انخسف ، لأن الموجود الذى يبقى لى بين يدى هو الآخر - موضوع . وهو باعتباره موضوعا ، قد فقد سر وجودى كموضوع ، وهو حاصل على صورة لى خالصة وبسيطة ، ليست شيئا آخر سوى واحدة من عواطفه الموضوعية التى لم تعد تؤثر فى . واذا كان هو يعانى نتائج حريتى وكنت أنا أستطيع أن أؤثر فى وجوده بألف طريقة واتجاوز امكانياته بجميع امكانياتى ، فان ذلك باعتباره موضوعا فى العالم . وبهذا الاعتبار فهو عاجز فى هذه الحالة عن الاعتراف بحريتى ان خيبة أملى كاملة لأننى سعيت لامتلاك حرية الآخر ولكنى أدركت فجأة أننى لا أستطيع أن أؤثر فى الآخر الا من حيث أن هذه الحرية قد انخسفت تحت نظرتى » (١٠) .

غاية الصراع اذن - وهى اظهار النزاع بين حريتين متواجهتين من حيث هما حرية - هى غاية مستحيلة يقضى تناقضها بامتناعها . ولكن الأنا لا يقف عند هذا الحد ، انه لا يركن الى هذه الخيبة ولا يستكين الى اليأس ، وانما يتخذ من فشله نفسه دافعا الى المحاولات التالية وحافزا على اصطناع الحيل المختلفة والتكتيكات المتباينة للاستيلاء على حرية الآخر على نحو جديد . فعن طريق هذه الحيل يحاول الأنا أن يحصل على خبرية

(٩) L'Etre et le Néant, p. 448.

(١٠) Ibid., p. 448.

الآخر ، باعتبارها حرية كما فى الموقف الأول الذى انتهى الى الفشل ، وانما بمحاولة انتقاصها وخفضها الى مجرد جسد . أى بمحاولة الأنا لأن يدبق engluer حرية الآخر فى جسد الآخر وفى واقعه العارض . وبعبارة أخرى يسعى الأنا فى هذه المحاولة لان يوقع الآخر فى شرك هو جسد الآخر ، وليس جسده هو اى جسد الأنا . والحيل التى يعرضها سارتر فى هذا الموقف ويفصل فيها القول هى اللامبالاة والرغبة والسادية والكراهية . فهذه كلها وسائل يلجأ اليها الأنا باعتباره ذاتا ليدرك الآخر باعتباره موضوعا .

فعن طريق اللامبالاة بالآخر l'indifference envers autrui يحاول الأنا أن يموضع objectiver الآخر . فالأنا فى هذه الحالة يرد أخرى يسعى الأنا فى هذه المحاولة لأن يوقع الآخر فى شرك هو جسد الآخر ، ذاته بنوع من السولبسية العملية . عندئذ يتصرف كما لو كان وحيدا فى العالم يتعامل مع موضوعات ووظائف وأدوات ، أعنى أن الأنا يأخذ الآخرين الذين يقابلهم فى قدراتهم الوظيفية فحسب ، باعتبار الحمال ليس الا وظيفة الحمل ، والخادم فى المقهى ليس الا وظيفة تقديم الطلبات ، والمحصل فى الترام ليس الا وظيفة صرف التذكرة وتحصيل الأجرة ، وهكذا ينكر ضمنا وجودهم الفردى كاشخاص . يقول سارتر : « ألمس الناس كما ألمس الجدران واتجنبهم كما أتجنب العوائق ، وحريتهم الموضوعية لا قيام لها فى نظرى الا بنسبة خصومتهم نحوى leur coefficient d'adversité . بل انني لا أتصور أنهم يستطيعون النظر الى » (١١) . بذلك أشعر لا بالحياء او الخجل ، انما اكون بعكس ذلك فى حالة من الهناء والراحة l'aisance . .

هذه المحاولة أيضا مقضى عليها بالفشل لأنها كجميع المحاولات السابقة تتضمن احباط نفسها . وذلك لأن الأنا اذ يهمل الآخر فانه يدعى لنفسه بأنه غير مرئى ، ولا يستطيع بالتالى أن يتخذ لنفسه أى تصرف دفاعى اذ ما انصبت عليه نظرة الآخر . ان نظرة الآخر يمكن فى أى لحظة أن تنصب على فتحطم انخداعى بفكرة انعزالى ، واهمالى للآخر يعنى أننى لا أحاول أن أحمى نفسى ازاء الخطر من التعرض لحرية الآخر . هذا من جهة .

---

(١١) L'Etre et le Néant, p. 449.

ومن جهة أخرى ان اللامبالاة تعنى أننى لا أقر وجود الآخر كذات حرة ٠ ان الآخر من حيث هو نظرة ملقاة على يختفى ، ويختفى بالتالى وجودى كموضوع له ٠ اننى أصبح فحسب ذاتا لا مبررة ، وينحصر وجودى فى هذا السعى الدائب نحو « الوجود — فى — ذاته — ولأجل — ذاته » الذى لا سبيل الى بلوغه ٠ اننى أظل اذن ذاتا حرة لامبررة ولا أحاول أن استخدم حرية الآخر — لأن الآخر قد اختفى — لأكمل وجودى الخاص ولأعطى لنفسى تبريرى الخاص بوجودى ٠

واذن فهذا السعى من جانب الأنا لتجاهل حرية الآخر لا يستطيع أن يحقق هدفه ، وينتهى بمقتضى ما فيه من تناقض الى الفشل ٠ وهذا الفشل هو ما يفسح بالتالى مجالا لمحاولة أخرى يكون فيها العدوان أشد وأقوى ٠ فى هذه المحاولة الأخرى يسعى الأنا ، لا الى مجرد تجاهل حرية الآخر ، وانما الى أن يأسرها ويستحوذ عليها ، وقد يقتضى ذلك منه أن يحاول ملاشاتها ٠ والصيغة التى تتم خلالها هذه المحاولة هى الرغبة الجنسية (١٢)٠ فعن طريق الرغبة الجنسية يسعى الأنا الى أن يجعل من الآخر مجرد جسد قد أسكنت فيه حريته ، والى أن يمتلك هذا الجسد ، فيكون قد امتلك ضمنا حرية الآخر ٠ ومن أجل تحقيق هذه الغاية يحاول الأنا — عن طريق التماس المادى — أن يجرد الآخر من ذاكرته ومن مهمته الاجتماعية ، بحيث يشعر الآخر أن حريته ، التى كانت تفيض حوله ، قد حلت فى جسده ، وكأنما هو حبيس فى نطاق هذا الجسد مسحور به ، وبحيث يشعر الأنا أن الآخر قد استسلم له ، وبأن حريته — أى حرية الآخر — قد أصبحت عاجزة عن أن تفيض أو تفلت ، فهى قد تماسكت وتجمدت فى جسده ٠ هذه — عند سارتر — هى غاية الرغبة وهدفها ٠ الا أن الرغبة تنتهى — كغيرها من المحاولات السابقة — وبمقتضى ما تتضمنه من تناقض — الى الاحباط والفشل ٠ وعندئذ تلتقى بها محاولة أخرى هى السادية كما التقت عند فشل الحب محاولة المازوكية ٠ فالسادية هى المجال الذى يفضى اليه فشل الرغبة ٠ وكلا الموقفين ، السادى

---

(١٢) راجع دراستنا التفصيلية لكل من الرغبة والسادية فى كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » — مكتبة الأنجلو المصرية — القاهرة سنة ١٩٧٤ ٠

والجنسى ، يسعى الى هدف واحد هو أن يطابق الأنا بين حرية الآخر وجسده أى جسد الآخر وأن يمتلك هذه الحرية المتجسدة · الا أن السادية تسعى الى تحقيق هذا الهدف دون أن يفقد الأنا حريته الخاصة به · ومن هنا كان التجاء الأنا الى استخدام جسد الآخر كأداة وكموضوع فى نفس الوقت والى استعمال العنف والتعذيب · انه يستخدم جسد الآخر كأداة حتى لا يلجأ الأنا الى جسده الخاص به وحتى لا يفقد بالتالى حريته·وهو يعذب الآخر ويذله حتى يجعل منه شيئا بذيئا لا يثير لدى الأنا رغبته ولا يفقده بالتالى حريته ·

ان ما يسعى اليه الأنا السادى ليس هو الغاء حرية الآخر الذى يعذبه الأنا بسلوكه السادى ، وانما يرمى ، بعكس ذلك ، الى جعل هذه الحرية تتطابق بحرية مع الجسد المعذب · ولذلك فان لذة السادى تكمن فى خضوع فريسته أو ابائها ، اذ أن الاباء أو الخضوع بعد كل شيء انما هو فعل تلقائى يتم اختياريا ، أى يتم بحرية الآخر الذى يقع عليه التعذيب ، ويظهر حقيقته الانسانية أى كوعى حر · ان الآخر هو الذى يقرر بحريته اللحظة التى يقدر فيها أن الم التعذيب لم يعد يحتمل · وهنا تكمن لذة الأنا السادى الذى يوقع التعذيب ، فهو يلتذ من هذا الموقف المتناقض والمزدوج الدلالة ، اذ من جهة هو الذى بتعذيبه للآخر يحتم عليه الخضوع ، ومن جهة أخرى هذا الخضوع المحتوم يتم بحرية الآخر وقبوله·فهذه الحتمية والحرية أو بعبارة أخرى هذا الاقتناع بواسطة العنف ، هو ما يحاول الانسان السادى أن يحققه وأن يلتذ به · ولكن هذا الموقف ذاته ، بما يتضمنه من تناقض ، يقضى على هدف الأنا السادى ، لأن غاية هذا الأخير كانت فى أن يمسك الآخر باعتباره حرا متلبسا بالحرية ، أى أن يستولى على صميم حرية الآخر ، بينما لم يبق له التعذيب من الآخر الا شيئا معذبا مأخوذا تحطمت حريته ، أو لحما بذيئا كأنه شيء ساكن خال من الحرية ·

واذن فجميع هذه المحاولات تحمل فى طياتها تناقضها وبالتالى فشلها واحباطها ، بحيث تظل العلاقة بين الأنا والآخر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر فى صراع مستمر · حقيقة أن اتجاهات الأنا الممكنة تجاه الآخر لا يمكن ن ترد جميعها الى هذه التنوعات التى أوردنا بعضها فى الموقفين بما يتضمن كل منهما من حيل ومواقف ، ولكن كل سلوك الناس ، بكل ما فيه من

تعقيدات ، ليس فى الواقع عند سارتر الا اعمـــالا لاتجاهى الحب والرغبة وكذلك لاتجاه الكراهية ، بمعنى ان أشـكال السـلوك الانسـانى ، مهمـا اختلف مظهرها ، فهى تتضمن دلخلها بصفة عامة نمطا من أنماط للصراع ٠

وجميع أشكال الصراع أو جميع اتجاهات الأنا الأصلية ازاء الأخـــر مقضى عليهـا بالفشـل وبأن تتحـرك فى دائرة من الاحباط المستمر ، وفى نفس الوقت يكون كل شكل منها مستثيرا ومنميا لشكل آخر دون أن يصل اطلاقا للى تحقيق ما يهدف اليـه أى مرماه الأسمى ٠ فالأنـا كما رأينـا يسـعى باعتباره ذاتا لامتلاك الآخـر كذات أيضا ٠ وفى هـذا السعى اذا ظهر الأنـا كذات تجمد الآخر واصبح موضوعا ٠ والعكس صحيح بمعنى أن ظهـور الآخر كذات يعنى أن يتحـول الأنا الى موضوع عاجـز عن الامساك بالآخـــر ٠ وهكذا لا يمكن للأنا أن يتخذ موقفا ثابتا ازاء الآخر الا اذا استطاع أن ينكشف كذات وكموضوع فى نفس الوقت ، الأمر الذى هو أساسيا مسـتحيل ٠ واذن « فالآخـر بعيد المنـال أساسيا : فهو يفر منى عندما أسعى اليـه ويمتلكنى عندما أفر منه » (١٣) ٠

لا يمكن اذن لحرية الأنا أو حرية الآخر أن تظلا فى آن واحد قائمتين كل منهما ازاء الأخرى بوصفها حرية ٠ وأى أخلاق تحاول أن تحترم حرية الآخر احتراما كاملا لا يمكنها أن تصيب فى ذلك أى نجاح ، لأن نفس وجود الأنا يفرض حدا على حرية الآخر ، وأى مشروع من مشاريع الأنا يحقق هذا الحد ، أى يحد من حرية الآخر ٠ مثال ذلك اذا حاولت أن أحيط الآخر بالتســامح فهذه المحاولة نفسها تعنى أننى أجبر الآخر على أن يعيش فى عالم متسامح ، وأن أحرمه بالتالى من فرصة انماء الخصائص والصفات التى يتطلبها عالم غير متسامح ٠ كذلك فى التربية يتم الاعتداء على حرية الآخرين ، فنحن عندما يوكل الينا تربية غيرنا نختار لهم أسسا وقيما يربون فى ظلها،وليس لختيارنا الحرية لهم الا حدا من حريتهم ؛ واذن فوجود الأنا هو فى ذاتـه ، أيا كان سلوكه ، تحديد لحرية الآخر ٠» وعلى ذلك فان لحترام حرية الآخر هو قول لا معنى له : حتى فى حالة تصميمنا على احترام هذه الحرية فان كل موقـف نتخـــذه ازاء الآخر سيكون عندئذ اغتصابا لهـذه الحرية التى ندعى أننـا

(١٣) l'Etre et le Néant, p. 479.

نحترمها » (١٤) · ولا يغير من الأمر لجوء الأنا الى الانتحـــار (١٥) · فالانتحار بعد كل شيء هو فعل يقوم به الأنا ويتم كغيره من أفعال الأنا في عالم يوجد فيه آخـرون · فهو اذن لا يغـيـر من الموقف الأصيل القائم بين الأنا والآخـر الذى يتضمن اعتداء من جانب أحـدهما على حرية الآخر ·

ومن هذا الموقف الأصيل تتخذ فكرة الذنب أو الخطيئة جذورها · فكما رأينـا الخجل هو خجل ازاء الآخر كذلك يكون الذنب ، فالشعور به هو شعور بالذنب ازاء الآخـــر · والأنا يعـــانى هذا الشعور أولا حينما يقـــع تحت نظرة الآخر ويعانى وبالتالى انكشافه أو عريه ازاء الآخر كأنه سقوط déchéance (١٦)·وثانيا عندما ينظر الأنا بدوره الى الآخر،فان مجرد محاولة الأنا تأكيد ذاته تجعل من الآخـر موضوعـا وأداة وتسبب بالتـــــالى للآخر اغترابا أو استلابا aléanation · واذن فالخطيئة الأصلية هى الأصـل الذى ينتج عنه بزوغ الأنا أو ظهوره فى العـالم الذى يوجد فيه آخرون (١٧)·

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 480.

(١٥) تتضـح فكرة الانتحار اذ قارنا بين الانتحـار واللامبالاة ، فكلا الموقفين فى عـلاقة الأنا بالآخر يعنى أن أحدهما بوصفه حرية لا يوجـد بالنسـبة للآخر · وبالتالى لا يمكن أن تظل الحريتان خالصتين دون أن تؤثر كل منهما فى الأخرى أى دون أن تكون كل منهما حدا للأخرى ·

(١٦) وهذا عند سارتر هو معنى السقوط كما يرد فى التـوراة ، فقبل ارتكاب الخطيئة « كانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهمـا لا يخجلان » (الكتاب المقدس — سفر التكوين : الأصحاح الثانى ، عدد ٢٥) · ولكن آدم وحواء ارتكبا الخطيئة · « فانفتحت أعينهما وعلما أنهمـا عريانان » (سـفر التكوين : الأصحاح الثانى ، عـدد ٧) ·

(١٧) هنا يلتقى سارتر بصدد هذه الفكـرة مع المسيحية ، فالمسيحية ترى أن الخطيئة الأصلية هى الأصل الذى ترتب عليه بزوغ الانا فى العالم الذى يوجد فيـه الآخرون ، وهذا البزوغ هو نتيجـة للخطيئة الأصلية · وسارتر يذهب الى نفس هذه الفكـرة صراحة حين يقـول : « ان معـــرفة آدم وحواء لكونهمـا عريانين كانت بعـد الخطيئة الأصلية » (الوجـود والعــدم ص ٣٤٩) · ولكن سـارتر يعـود فى نص آخـر فيقول : « ··· الخطيئة الأصـلية هى بزوغى فى عالم يوجـد فيه الآخـر ··· » (الوجـود والعـدم ص ٤٨١) · كأن الخطيئة الأصلية لا ينتـج عنها البزوغ وانما هى تسـاوى فى جوهرها البزوغ عينه ، وكأن هـذا البزوغ ليس نتيجة لهـا وانما هو عين الخطيئة ·

وأيا ما كانت علاقة الأنا بالآخـــرين فهى ليست الا تنوعات تقــوم على هذا الأساس الأصلى وهو ذنب الأنا وخطيئته · وهذا الذنـــب يصاحبه احساس بالعجز عن اصلاحه أو الافــادة منه · فالعلاقة بين الأنا والآخر تظل على هذا الأساس فى محاولات يائسة تفضى جميعها الى الفشــل ويسلم كل موقف منها الى موقف آخر دون أن تنجح فى التوفيق بين الأنا والآخــر أو بين حرية الأنا وحرية الآخر · وعندئذ - أى فى نهـاية هذه المحـــاولات اليائســة - يقرر الأنا فجأة أن يتخلص من الآخـر ويسـعى بالتالى الى تحقيق هذا الهدف وذلك بأن يســعى الى موته والى قتله - وهـــذه هى الكراهية la haine ·

فى الكراهية اذن يسعى الأنا اليائس الى التخلص من الآخر ، هكذا فعل بول هيلبـرت Paul Hilbert فى قصــة ايروسترات Erostrate من مجموعة الجدار Le Mur (١٨) · وهكذا فعلت استيل Estelle فى مسرحية جلسة سرية Huis Clos (١٩) · فكلاهما يريد أن يتخلص من الآخرين وأن يعيش فى عــالم خال من الآخرين ، وكلاهما كان يســعى الى أن يستعيد حريته بأن يلاشى حرية غيره عن طريق القتل وتحطيم الآخــر تحطيما كاملا · بهذا - أى بالتخلص من الآخر - يتخلص الأنا من جانبــــه الخارجى الذى لا منال له ، أى من وجوده - كموضــوع - لأجل - الآخر Son insaisissable être-objet-pour-l'aurre ·

والكراهية بهذا المعنى يمكن اعتبارها نوعــا من موقف اللامبــــالاة أو نمطا جديدا من اللامبالاة ، لكنه نمط أكثر أثرا وفعــــالية بحيث يعيش الأنا منفردا · وذلك أن الأنا اذ يكره الآخر فهو لا يكره فيه صفة أو ميزة كريهة ، وانما يكره تجــاوز الآخر ، أى ذاتيــة الآخـــر التى تؤذى الأنا ، لأنها تجعل منه موضوعا ، والتى لا يمكن الوصول اليها أو امتلاكها · ولذلك فهو يسعى لأن يتخلص من هــذا الآخــر لكى يبقى الأنا مجرد وجود - لأجــل - ذاته ، أى - على نحـــو ما رأينا فى الفصل الثانى - مجــرد ملاشاة حرة لذاته · فهل يمكن للأنـــا أن يحقق لنفســـه هذه الغاية ؟

---

(١٨) J.-P. Sartre : Le Mur (Erostrate)

(١٩) J.-P. Sartre : Théâtre, Huis Clos

للكراهية مرصودة ايضا للفشل وتحمل فى طياتها تناقضها كغيرها من مواقف الأنا السابقة • وذلك أولا لأن الكراهية لا يمكنها أن تلاشى الآخرين جميعهم رغم أن هذا هو غايتها • فالآخر الذى يكرهه الأنا انما يمثل الآخرين جميعهم • وبالتالى فان مشروع الأنا لأن يلغى الآخر هو مشروع لالغاء الآخر بصفة عامة أى الآخرين جميعهم حتى يستعيد الأنا حريته كموجود — لأجل — ذاته لا كموجود — لأجل — الآخرين • ولكن هنا — أى فى هذا الشروع — يكمن فشل الكراهية ، ذلك لأنه ليس فى امكان الكاره أن يلاشى جميع الآخرين • ففى قصة ايروستراث كان هناك آخرون احاطوا بالقاتل فى المقهى بشارع أوديسا (٢٠) •

ولذا لفترضنا جدلا امكان تحقيق هذا المشروع ، أى ملاشاة الآخرين جميعهم ، فان الفشل مع ذلك يكمن فى تناقض هذا المشروع ويظهر من جوانب أخرى • وتفصيل ذلك أن ملاشاة الآخرين هى انتصار لشعور الكراهية لدى الأنا ، وهى تعنى بالتالى ادراك الأنا ادراكا صريحا بأن الآخر سبق أن كان موجودا ثم انتصر عليه الأنا وأزاله — ومعنى أن الآخر كان موجودا هو أن الأنا كان موجودا لأجل الآخر • وهذا البعد من أبعاد وجود الأنا قد تحقق فى الماضى وأصبح بالتالى بعدا لا علاج له فى الحاضر • فالأنا لا يستطيع أن يجعل الآخر كأن لم يكن • ان الأنا يستطيع فحسب أن يتخلص من الآخر فى الحاضر والمستقبل ، أما فى الماضى فمحال لأنه تم وانتهى بحيث يستحيل استعادته ، بل ان الأنا فى هذه الحالة ولهذا السبب قد فقد كل أمل فى أن يغير من وجوده — لأجل — الآخر ، فان هذا الوجود قد تحجر بواسطة موت الآخر • « فموت الآخر يجعل منى موضوعا لا غير ، مثل موتى أنا تماما » (٢١) • وهذا هو معنى كلمات ايجست Egisthe الصارمة لأهالى أرجوس Argos فى مسرحية الذباب (٢٢) : « ألا تعلمون أن الموتى لا يرحمون ؟ ••• لقد اصبح الموتى وكأنهم لم يكونوا ••• ولذلك كانوا رقباء أمناء على آثامكم لا يدركهم الفساد » • وهذا أيضا

---

(٢٠) Le Mur (Erostrate), p. 88 & 89.

(٢١) L'Etre et le Néant, p. 483.

(٢٢) الذباب ، الفصل الثانى ، اللوحة الأولى ، المنظر الثانى ص ٤٨ •
Les Mouches, Acte II, Tableau 1, Scène II.

هو معنى الحـزن الذى يشعر به الابن اذا مات أبوه غاضبا منـه أو عاتبـا عليـه أو لائمـا له ٠

واذن فالكراهيـة وشروع التخلص من الآخر لا يمكن أن يتحقق ، وأن يسترجع الأنا بالتالى السوليبسية بما فيها من براءة مفقـودة ـ وهكذا يظل الأنا مطاردا من الماضى ، وتخفق الكراهية بالتالى ٠

والكراهية أيضا تخفق من جانب آخر ، وذلك لأن الأنا باعتباره وعيـا هو مشروع ممتـد فى المستقبل ، وهذا المشروع لا يتم الا بوجود آخـرين ، ولذلك لا يمكن للأنا أن يتخلص من هؤلاء الآخرين لأنه فى حـاجة اليهم ٠ فشروعه اذن متناقض أو فاشـل ٠ وهذا التناقض هو الذى نجـده مثلا فى قصة ايروستراتس ، فمشروع هيلبرت هو أن يكون مشهورا ـ أى مشهورا ازاء الآخرين الذين يريد أن يقتلهم ، ويريد مع ذلك ورغم ذلك بقاءهم من أجل مشـاريعه الشخصية ٠ ولذلك لم يقتل نفسه بالرصاصة التى أبقاها لهذا الغرض ، وانما آثر أن يستسلم للآخرين ، لأنه أراد أن يعرف ما سوف يقوله الناس عنه ٠ وبعبارة موجزة انه مرتبط بالآخرين الذين يريد أن يتخلص منهم ٠

الكراهـــة اذن ، مثل المواقف السابقة ، تنتهى بالفشـل والاحباط ٠ لنها كما رأينا آخر ما يلجأ اليه الأنا فى يأسه من الاقتراب من حرية الآخر وهى بدورهـا ترده الى اليأس والفشل ٠ فماذا يصنع بعد ذلك ؟ ان التراجع عما فى الكراهية من خصب لا يفضى الا الى الانسـحاب ثانية الى دائرة الاحباط التى حاول الأنا عبثا أن يتخلص منهـا ٠ واذن فدائرة الصـراع بين حرية الأنـا وحرية الآخـر قائمة مستمرة ، ولا يملك الأنا الا أن « يدخل فى الدائرة وأن يترك نفسـه يتخبط بغير تحـديد من موقف الى آخـر من الموقفين الأساسيين » (٢٣) ٠

هذا الصراع يتمثـل بصورة عينية قوية رائعـة فى مسرحية سارتر « جلسة سرية Huis Clos » ٠ والمسرحية كلها تعرض مواقف فلسفية معينة وتؤكد بصورة رائعة معنى الوجود ـ لأجل ـ الآخـر ومعنى النظرة ومعنى

(٢٣) L'Etre et le Néant, p. 484.

الخجل ومعنى هذا الصراع الدائم بين حرية الأنا وحرية الآخر (٢٤) · أنها قصة رجل هو جارسان Garcin وامرأتين هما اينيس Inès واستيل Estelle يلتقون جميعا بعد موتهم فى غرفة مغلقة ترمز الى الجحيم · والحوار الذى يدور بينهم يؤكد ما قلناه من أن هدف الأنا هو استعباد الآخر وحرمانه من حريته · وهو يستخدم فى هذه المسرحية من أجل تحقيق هذا الهدف شتى وسائل الهجوم والدفاع · ولكن هذه المحاولات جميعا مقضى عليها بالفشل ، ولذلك فنحن مقضى علينا بالتالى أن نعيش فى صراع دائم مع الآخرين · واذن فهذا هو الجحيم « ... ان الجحيم هو الآخرون » (٢٥) ·

* * *

(٢٤) رغم أننا نحاول أن نعرض لفلسفة سارتر كفلسفة بين الفلسفات الا أنه لا يمكن غض النظر اطلاقا عن بعض النتاج الأدبى الذى يتعمد سارتر أن يعرض خلاله تمثيلا عينيا للمعانى الفلسفية · وذلك لأن هذا النتاج الأدبى يوضح – بما يحتويه من أمثلة واضافات تحليلية – كثيرا من المعانى الفلسفية المجردة ·

(٢٥) Huis Clos, Scène V, p. 167.

ثالثا : العلاقة بين حرية « النحن » وحرية الآخرين » ٠

رأينا أن « الجحيم هو الآخرون » وأن « الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر قائم مستمر » ٠ ولكننا رغم هذه النتيجة التي وصلنا اليها نجد أن ثمة خبرات عينية نكتشف فيها أننا لسنا في صراع مع الآخر بل في اتحاد معه ٠ وعند هذه الخبرات يتأسس وجودنا باعتبارنا « نحن » ٠ وهذا هو الوجود الذي نعبر عنه في الذهن وفي الأجرومية بقولنا : « نحن نقاوم » و « نحن نتهم المذنب » و « نحن ننظر الى هذا المنظر أو ذاك » ٠ وينبغي أن نلاحظ أولا أن هذه الخبرة هي خبرة اشتقاقية وليست أصيلة ، أي انها متطورة ومركبة للوجود - لأجل - الآخر ٠ فلا يمكن فهمها اذن الا في نطاق العبارات الخاصة بهذا التركيب الأساسي ٠ وثانيا أن «النحن» يمكن أن نعانيها كذات حين نقول : « نحن نرى » أو كموضوع حين نقول : « انهم يروننا » ٠ فينبغي اذن التمييز بين هذين الشكلين المختلفين أساسيا ، وهما ال « نحن - ذات » le «Nous » sujet وال « نحن - موضوع » le «Nous» objet ٠ وهذان الشكلان يتساوقان تماما مع الموجود - الذي - يرى والموجود - الذي - يُرَى . أي أنهما يطابقان أنماط الوجود التي تقوم عليها العلاقات الأساسية بين « الوجود - لأجل - ذاته » و « الآخر (١) ٠

وبناء على الملاحظة الأولى ، أي كون هذه الخبرة اشتقاقية قائمة على أساس العلاقة بين الأنا والآخر ، يبدأ سارتر من هذا الموقف حيث يكون الأنا والآخر مرتبطين بأي شكل من أشكال الصراع التي تقوم بينهما ٠ فاذا كان الأنا مثلا واقعا تحت نظرة الآخر فان ظهور شخص ثالث un tiers يحول الموقف ويحدث تغييرا أو تشكيلا جديدا في هذا التركيب الأولي ٠ وهذا التحول يتم على أنحاء مختلفة (٢) تعود الى النمط الذي يظهر عليه هذا الشخص الثالث والى توجيه نظرته الى الأنا أو الى الآخر ٠ ومعظم هذه الأنحاء ينتهي بتأسيس النحن - ذات وبالتالي ال هم - موضوع ، أو النحن - موضوع وبالتالي الى هم - ذات ٠ هذه التركيبات الجديدة ، يتمثل فيها اتحاد الضمائر الواعية ولكنه اتحاد - بعد كل شيء - على نحو

(١) L'Etre et le Néant, p. 486.

(٢) Ibid., p. 487-488.

ما سنرى فى هذا المقال - يكمن وراء الصراع . وبناء على الملاحظة الثانية يعرض سارتر فى « الوجود والعدم » لنمطين من أنماط الاتحاد هما النحن - موضوع والنحن - ذات . ونحن نجد هذه الخبرات العينية للوجود - مع être-avec بدلا من الوجود - من أجل l'être-pour فى كثير من قصص سارتر ومسرحياته .

أما النحن - موضوع فيظهر على النحو الآتى . أثناء انخراط الأنا مع الآخر فى أحد مواقف الصراع ، سواء أكان موقف الحب أم الرغبة ، فان ظهور شخص ثالث ينظر اليهما يحيلهما الى موضوع بالنسبة له ، ويضعهما بالتالى فى حالة من الخطر ، فيجدان أنفسهما فى صورة من التكامل والاتحاد ازاء هذا الشخص الثالث ، الا أنه اتحاد غير مباشر يجىء عن طريق ظهور الثالث . وبعبارة أخرى ان الأنا يتحد مع الآخر بطريق غير مباشر حين ينظر اليهما الثالث . هذا الاتحاد يظهر بطريقة عينية ملموسة فى حالات كثيرة ، وهو يتم فى الخجل أو الغضب باعتباره اغترابا أو استلابا جماعيا ازاء النظرة الغريبة ، فهذا هو حال مجموعة العبيد التى تجدف فى المركب حين تزور مركبتهم امرأة جميلة متأنقة وتسير بينهم تنظر كأنهم أجزاء من المركب (٣) . كأن اشتراك الأنا مع الآخر فى عمل واحد تحت نظرة سيد أو رقيب هو ما يعطى خبرة بالنحن - موضوع . ففى هذه الحالة يتكامل الأنا مع الآخرين والآلات فى نظام كلى آلى يتحدد بواسطة هدف ، وتكون فيه الآلات بمثابة ما يشير الى أدوار القائمين بالعمل . وهذه الخبرة الأصلية يظهر فيها بوضوح ما يعانيه النحن - موضوع من اذلال ازاء السيد أو الرقيب . ومن الأمثلة الغريبة لهذا الاتحاد بين الأنا والآخر لدى سارتر مثال ايف Eve وزوجها المريض بيير Pierre فى قصة الغرفة La Chambre (٤) . فهى تتحد مع زوجها ازاء عدوان أبيها البورجوازى . وليست هذه هى الأشكال الوحيدة لاتحاد الأنا والآخر ، فهناك أشكال أخرى أكثر تعقيدا : ذلك أن وجود النحن - كموضوع يؤلف بعدا جديدا فى وجود النحن هو النحن - لأجل -

---

(٣) L'Etre et le Néant, p. 486 & 487.

(٤) الغرفة من مجموعة قصص الجدار :
J.-P. Sartre : Le Mur, (La Chambre)

الآخر ، وهذا البعد يمكن أن يعيه النحن دون أن يكون واقعا بالفعل تحت نظرة الآخر · فهناك دائما مجال لأن تتحد مجموعة ضمائر واعية بواسطة نظرة ما ·

يقول سارتر : « يكفى وجود الانسانية باعتبارها كلا غير مجموع المفردات totalité détotalise كى تعانى احدى جموع الأفراد أيا كانت الاحساس « بالنحن » بالارتباط مع كل أو جزء من بقية الناس سواء أكان هؤلاء الناس موجودين بلحمهم وعظمهم أم كانوا حقيقيين لكنهم غائبون » (٥) · واذن فوجود الانسانية يتضمن امكانية تكثر الضمائر الواعية الموجودة للآخرين كموضوع أو كذات ·

ونظرة الثالث الى الآخرين فيما بينهم هى ما يفسر لدى سارتر الوعى الطبقى والظواهر المتنوعة للتركيب الجماعى وعلم النفس الاجتماعى · ويدرس سارتر هنا بصفة خاصة الوعى الطبقى ، ويرى أن أى طبقة اجتماعية مسودة سياسيا او اقتصاديا لا يرجع اتحادها ووجود الوعى الطبقى لديها الى احساسها بالآلام المشتركة أو الفقر المشترك ، وانما يرد الى مجرد اكتشافها لوقوع نظرة غريبة عليها تأتى من السيد · هذا هو ما يخلق منها طبقة مسودة رغم ما بين أفرادها من صراع يظهر فى مواقف الحب والرغبة والكراهية · يقول سارتر : « لذا كان مجتمع ما من حيث تركيبه الاقتصادى والسياسى منقسما الى طبقات مسودة وطبقات سائدة فان موقف الطبقة المسودة يمنح الطبقات السائدة هيئة طرف ثالث ينظر الى الطبقات المسودة ويتعالى عليها بحريته » (٦)· فكل من السيد والاقطاعى والبورجوازى والرأسمالى لا يظهر فحسب على أنه القوى الآمر المتسلط ، ولكنه يظهر أيضا وقبل كل شىء على أنه الثالث الذى هو خارج المجموع المسود ، والذى يمنح هذا المجموع وجوده عن طريق النظرة · واذن فالطبقة المسودة توجد كطبقة مسودة لأجل السيد وفى حرية السيد ·

هذه الخبرات العديدة التى تكشف عن النحن - موضوع ليست هى الخبرات الوحيدة التى يعانيها أى مجموع من الناس ، فان أى جماعة بشرية تعانى

---

(٥) L'Etre et le Néant, p. 491.

(٦) Ibid., p. 492.

خبرات ومحاولات أكثر تنوعا ، الا أنها تتطابق أو تتساوق عن قرب مع محاولات الأنا والآخر فى موقفى الحب والرغبة ، على نحو ما رأينا هذين الموقفين فى هذا الفصل • وفى جميع هذه المحاولات يندمج الوعى الفردى فى الجماعة ، وبذلك يتاح له مجال الفرار من عزلته ومن حريته ومن مسئوليته • وفى جميع هذه المحاولات أيضا يتأسس النحن - موضوع حيث توجد جماعة بشرية ويوجد الآخر خارجها • وبناء على ذلك لا يمكن أن يتحقق للانسانية جمعاء اتحادها كموضوع أى من حيث هى انسانية الا بتأكيد وجود ثالث متميز أساسيا عن الانسانية بحيث تتأسس فى نظره كموضوع • هذا التصور هو مجرد تصور مثالى متساوق مع فكرة الله باعتباره الموجود الذى يرى ولا يُرى • وبناء على هذا التصور نحاول باستمرار أن نشارك فى الانسانية وأن نشعر بهذه المشاركة باعتبارنا موضوعا تاريخيا يعمل لمصيره • ولكن هل تصيب هذه المحاولة أى نجاح ؟ ان الله - كما رأينا - هو الغائب أصلا ، وليست هناك أى خبرة بطرف ثالث تكون الانسانية من حيث هى كذلك موضوعا بالنسبة له • ولذلك فان هذه المحاولة مقضى عليها بالفشل باستمرار • و « نحن » بالمعنى الانسانى ، أى من حيث هى نحن - موضوع ، تتمثل فى كل وعى فردى على أنها غاية مستحيلة التحقيق • ولكن بما أن كل واحد يحتفظ بوهم القدرة على تحقيقها وذلك بالتوسيع المستمر لدائرة المجتمعات التى ينتمى اليها ، فان هذه النحن بالمعنى الانسانى تظل تصورا فارغا ومجرد اشارة لاحدى الامتدادات الممكنة للاستعمال العادى لل « نحن » (٧) • أما الانسانية من حيث هى كذلك فلا خارج لها ، ولا يمكن بالتالى أن يتحقق لها أى نجاح فى أن تتأسس كنحن - موضوع متحد ازاء ثالث لها •

رأينا فى جميع الخبرات السابقة أن النحن - موضوع هى خبرة عينية حقيقية يتمثل فيها اتحاد الأنا والآخر ازاء الثالث ، أى اتحاد مجموعة ضمائر واعية ازاء وعى غريب • واذن فالسؤال الذى يبقى هو هل هذا الاتحاد يعنى أن كل ما انتهينا اليه من قبل بصدد الصراع القائم بين الأنا والآخر قد تغير بظهور الثالث ؟ وبعبارة أخرى هل تتحول

---

(٧) L'Etre et le Néant, p. 495.

طبيعة الصراع التى قررناها بين الأنا والآخر الى اتحاد ووفاق وتعاون ؟ يقول سارتر عن النحن - موضوع : « انه يعتمد مباشرة على الثالث أى على وجودى - لأجل - الآخر ، وهو يتأسس على أساس وجودى - فى - الخارج - لأجل - الآخر » (٨) • ومعنى ذلك أن هذا الاتحاد فى صيغة النحن - موضوع لا يتم الا على أساس القضية السابقة التى تقرر بعدا جديدا للوعى هو وجود الأنا - لأجل - الآخر • وبما أن هذا البعد يتأسس - على نحو ما رأينا - على مواقف الصراع المتنوعة ، فان ما يترتب عليه من أبعاد جديدة ، أى وجود النحن - موضوع لأجل الثالث ، يتأسس أيضا على مواقف الصراع • وعلى ذلك فان « جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع ، وانما هو الصراع » (٩) •

يتضح اذن مما سبق أن النحن - موضوع le nous-objet هى خبرة عينية للوجود - مع Mitsein ، الا أنها خبرة تترتب على أساس الثالث tiers ، - أى أنها تقوم على أساس الصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر مثل جميع مواقف الأنا السابقة •

أما الخبرة الأخرى ، أى الشكل الثانى من أشكال الاتحاد بين الضمائر الواعية ، فهى خبرة - النحن - ذات le nous-sujet ؛ وهى خبرة عارضة تتكشف لنا من الوجود فى عالم الأشياء المصنوعة objets manufacturés والعلامات العامة • فالأشياء المصنوعة هى مصنوعة لأجل المستهلك ، أى أن صانعها لم يكن أثناء صنعها الا أداة تصنع لأجل الآخرين • وبما أن عمله هو من أجل الآخرين فان ما يكون فى ذهنه دائما أثناء قيامه بعمله هو المستهلك - أى حاجات المستهلك وامكانياته وحريته • فكل بضاعة اذن مصنوعة ومعروضة فى الأسواق تشير الى المستهلكين عامة ، أى الى النحن كذات عامة لها غايات وامكانيات وحاجات • وبعبارة أخرى ان الصانع يضع أمام ذهنه امكانيات المستهلك ومشاريعه وحاجاته وحريته ، ويعمم هذه الامكانيات وينتج

---

(٨) L'Etre et le Néant, p. 502.

(٩) Ibid., p. 502.

بضاعته للمستهلكين عامة ، أى أنه ينظر لا الى تجاوز خاص بفرد أو بعدد معين من الأفراد وانما الى تجاوز عام وغائب ليس فيه فرديات متميزة . فاذا استخدمت أنا شيئا من الأشياء المصنوعة فأنا أستخدمها باعتبارها صنعت لى ولغيرى من الناس . فهى اذن تكشف لى عن أننى مع غيرى من الناس ازاء أشياء مصنوعة صنعت لغاياتنا جميعا أو صنعت لنا جميعا . ومن الأمثلة المحسوسة التى توضح هذا المعنى العلبة التى يكتب عليها طريقة فتحها أو الراديو الذى يكتب على مفاتيحه كيفية ادارته وتحويل محطاته وتعلية صوته ، فهذه كلها بمثابة أوامر افتراضية impératifs hypothétiques تشير الى النحن - العامة والى الغايات العامة ، وهى تكشف لى أننى اشارك تجاوزى وأننى مجرد واحد من النحن - ذات .

وبالمثل تشير العلامات العامة مثل « دخول » و « خروج » الى النحن - ذات ، ففى هذه العلامات أو الدلالات العامة أتخذ مستواى كواحد من النحن العامة . ان مثل هذه العلامات تبين لى ضمنا أننى مع الآخرين فى عالم لأجلنا جميعا . فلأجل السفر مثلا من القاهرة الى فاس لابد أن « نغير » فى الدار البيضاء . وكلمة « نغير » هنا تعنى أننى أنا مع الآخرين المسافرين « نغير » فى الدار البيضاء . فهذا التغيير هو الغاية القريبة التى تشملنى أنا والآخرين بغض النظر عن تميز كل واحد من ركاب الطائرة من حيث غاياته البعيدة أى من حيث فرديته .

وهذه الخبرة التى تجمع الأفراد فى هيئة « نحن - ذات » وتجعلنى أعانى تجاوزا مشتركا موجها نحو غاية واحدة هى خبرة تتبدى بوضوح أكثر فى انتظام العمل الجماعى المشترك ، مثل الغناء فى جوقة أو التجديف مع فرقة أو المشى فى طابور ، ففى مثل هذه الأعمال المشتركة يظهر اتحاد الأنا والآخرين اى النحن - ذات .

ولكن ينبغى أن نلاحظ أنه فى جميع هذه الأحوال التى نعانى فيها المعية مع الآخرين لا تكون النحن - ذات بمثابة تغير أصلى فى وجودى الشخصى ، أعنى أنها لا تصيب البناءات الأصلية للوجود بأى تغير ، وانما هى مجرد خبرة سيكولوجية تخلق « نحن - ذات » بصفة مؤقتة . لقد رأينا أن الأنا فى وجوده - لأجل - الآخر يكتسب بعدا جديدا من أبعاد وجوده . أما النحن - ذات فلا تأتى بأى أبعاد جديدة للوجود ، وانما

هى ظاهر نفسـية عابرة لا تتـرك وراءهـا أى أثر على الأنا • ففى مثال الطائرة بالرغم من أن جميـع المسـافرين تجمعهم الطائرة فى صـيغة « نحن ـ ذات » الا أن نفس غرابة كل مسـافر بالنسبة للآخـر تجعـل من هـذه « النحن ـ ذات » حادثا عارضـا وليس اتحـادا حقيقيـا لمجموع الضمائر الواعيـة أى لمجموع الركاب • ومعنى ذلـك ان خبرة « النحن ـ ذات » لا تحقق أى « وجود ـ مع » Mitsein ، وانمـا هى تتعلق فحسب بكيفية شـعور الأنا بكونه بين الآخـرين • وقد يبدو أن الصراع الذى ينبع من الموقف الأصلى ، أى الصراع بين الأنا والآخـر وكل تجاوز آخـر ، يمكن أن ينحرف أو تمتصه خبرة النحن باعتبارها اتحادا لجميع الضمائر الواعية أو الذوات الملتزمة بالسـيطرة والسـيادة على الأرض ، الا أن هـذه ليست الا أمنيـة ، لأن الآخـر من حيث هو ذات يظـل أساسيا منفصلا ، ولا يمكن الوصول اليه ، ولا يستطيع الأنـا أن يأمـل فى الاتحـاد معـه •

واذن فخبرة « النحن ـ ذات » ليست خبرة ثابتة ، انها تردنا من جديد الى طبيعة الصراع القـائم بين الأنا والآخـر • وذلك لأن هـذه الخبرة لا تؤسس موقفـا أصيلا تجـاه الآخـر ؛ وانمـا هى بعكس ذلـك تفترض ـ كى تتحقق هى نفسـهـا ـ اعترافا مزدوجـا وسـابقـا بوجود الآخر • وتفصـيل ذلك يتضح من جهتين : فمن جهة تشير الموضوعات المصنوعة الى صانع أو منتج لهـا ، أى الى آخـر ، وتشير الأشـياء المستخدمة والعلامات العامة كذلـك الى آخـر ، اذ أنهـا بمثابـة أوامـر افتراضيـة • ومعنى الأمـر يتضمن بوضوح الآخـر الذى يأمـر • واذن فالأشـياء المستخدمة فى العـالم والتى تشير الى تجاوزى وتبعث على خبرة النحن هـى نفسـها تتضمن الآخـر • وعلى ذلـك فخبرة « النحن ـ ذات » ليست الا خبرة ثانويـة واضـافية تتأسس على الخبرة الأصلية بالآخـر • هـذا من جهـة ومن جهـة أخـرى ان الأنا اذ يدرك ذاته باعتباره تجاوزا غير ممتز transcendance indifférenciée ازاء الأشـياء المستخدمـة والاشارات العامة ، فان هـذا معنى أنه واحـد من المجموع أو فـرد من البشر ؛ أو بعبارة أخرى وعى بين الضمائر الواعية الأخرى • واذن فالأنا يكتشف فى استخدامه للأشـياء العامة أنه كائن ما وسـط الآخرين أيـا كانوا • وهـذا يعنى أن « الوجود ـ مع » يتضمن مباشرة الآخـر •

فالآخر قائم أساسا قبل التركيب الثانوى الاضافى الذى يأخذ صيغة « النحن - ذات » ، بحيث لا يمكن لهذه الصيغة الثانوية أن تظل ثابتة ، ولا يمكن لها بالتالى أن تكون حلا نهائيا للصراع القائم بين الأنا والآخر • والأمل فى ايجاد اتحاد انسانى لنحن - ذات تكون أفراده واعية لاتحادها هو أمل يتضمن تناقضا فى ذاته ، لأنه يتضمن ادراك الصراع القائم بين أكثر من تجاوز واحد باعتبار الصراع هو الحالة الأصلية للوجود - لأجل - الآخر • وهذا هو السبب فى استحالة أن تكون الطبقة السائدة فى مجتمع ما « نحن - ذات » ، بعكس الطبقة المسودة التى تكون « نحن - موضوع » • فالرجل البورجوازى المستبد يرفض أن يعترف بأساسه الطبقى واضعا بدلا منه أساسا آخر لاتحاد وطنى يكون فيه العامل وصاحب العمل متكاملين فى « وجود - مع » Mitsein يلاشى الصراع • أما أساسه الطبقى فينكره ومن ثم لا يكون « نحن - ذات » • ولكن عندما تنتصر الطبقة المسودة على الطبقة السائدة فان هذه الأخيرة تكون « نحن » ، ولكنها « نحن - موضوع » واقعة تحت نظرة أفراد الطبقة الأخرى •

واذن فخبرة النحن - ذات على الرغم من اختلافها عن خبرة النحن - موضوع الا أن كليهما يردنا الى الآخر ، وبالتالى الى الصراع بين الأنا والآخر ، بحيث لا يمكن للوعى أن يجد فى وجوده بعدا يجعله يتحد مع الآخرين • يقول سارتر : « انه اذن من العبث أن تحاول الحقيقة - الانسانية الخروج من هذا الحرج dilemme : تجاوز الآخر أو ترك الآخر يتجاوز الأنا • ان جوهر العلاقات بين الضمائر الواعية ليس هو الوجود - مع ، وانما هو الصراع » (١٠) • وبعبارة أخرى فان النحن - ذات والنحن موضوع هى خبرات عينية ، مثل جميع خبرات الأنا فى علاقته مع الآخر ، تردنا الى دائرة الصراع القائم بين حرية الأنا وحرية الآخر ، دون أن يتم لحرية أحدهما الانتصار على حرية الآخر •

---

(١٠) L'Être et le Néant, p. 502

لقد رأينا فى الفصل الثانى أن الوجود - لأجل - ذاته كان ملاشاة ونفيا أصليا للوجود - فى - ذاته بحيث تظل له بهذا الاعتبار حريته المطلقة ، وفى هذا الفصل رأينا أن الوجود - لأجل - ذاته هو أيضا ، بمقتضى مزاحمة الآخر ، ودون أن يكون فى ذلك أى تناقض ، برمته « فى - ذاته » حاضر وسط الوجود - فى - ذاته ، بحيث تخضع هذه الحرية الى التحديد . يبقى اذن أن نتساءل ما هى العلاقة الحقيقية بين الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى ذاته ؟ وبعبارة أخرى هل هذه العلاقة هى بحيث تظل للوعى حريته المطلقة أم هى بحيث تخضع هذه الحرية الى نوع من التحديد ؟ هذا هو ما سنحاول أن نجيب عليه فى الفصل التالى بحيث يمكن أن ينكشف لنا المجال الواقعى للحرية عند سارتر .

* * *

الفصل الرابع

المجال الواقعي للحرية عند سارتر

أولا : الحرية والاختيار

ان الوعى ينفصل عن العالم وعن موضوعات العالم . وهذه الحقيقة، التى يعبر عنها سارتر بانفصال الوجود ـ لأجل ـ ذاته عن الوجود ـ فى ـ ذاته ، هى ما يتيح للوعى معرفة العالم . ومعرفة العالم تعنى ، كما رأينا ، أن يتجاوزه الوعى ويفسره ويخلع عليه معانيه ودلالاته . ولكن الوعى لا يقف من العالم عند حد المعرفة فحسب ، وانما هو يعمل فى العالم مغيرا فى مادته ومبدلا فى طبيعته . فالعمل اذن هو احدى المقولات الخاصة بالوعى ، أى أنه نمط من أنماط النشاط الانسانى . ودراسة هذا النشاط ، أى دراسة مقولة الفعل لا تكاد تكشف لنا عن شىء جديد حقا فى فلسفة سارتر ، وانما هى تعود بنا الى مسألة الحرية لتعرضها على نحو آخر . فبينما نرى سارتر فى الفصول السابقة يعرض للحرية بصورة مجردة وعلى نحو ميتافيزيقى ، نراه يعود لنفس الموضوع ولكن بصورة واقعية ملموسة وعلى نحو عينى يتناول السلوك الانسانى بازاء الأوضاع والعلاقات الاجتماعية المحسوسة . ومن هنا نستطيع أن نضع فى سهولة ووضوح الخطوط الرئيسية لنظرية سارتر عن الحرية ، وأن نخضع هذه الخطوط (فى الفصل الخامس) للتحليل والنقد.

نبدأ اذن بفكرة العمل le faire أو الفعل l'action عامة . أول ما يظهر لنا من أى فعل هو أنه قصدى intentionnelle . فليس الفعل مجرد حركة ، ولكنه شروع له قصد واتجاه ، وهو من ثمة لا يتم الا فى ضوء غاية . والغاية هى شىء لم يكن بعد . فلأجل الشروع نحو غاية ينبغى الانفصال مما هو كائن للاتجاه نحو الغاية التى نتصور امكانها ، وهذا الانفصال ـ والشروع معا ـ لا يتم الا بفعل نفى مزدوج أو ملاشاة مزدوجة double néantisation :

ونقول مزدوج لأنه من جهة يتيح للوعى أن يرتد عن العالم – عالمه الذى يعيه – وعن الماضى – ماضيه الخاص به – ، وأن ينتزع نفسه منهما، ولأنه من جهة أخرى يقتضى بأن يضع الوعى غاية ليست متحققة بعد ، بل يقر الوعى انعدامها فى الحاضر عندما يقول مثلا : « اننى لست سعيدا » (١) . مثال ذلك أن العامل لا يثور على أحواله الراهنة الا عندما يرتد عنها أو ينتزع نفسه منها ويشرع فى نفس الوقت نحو أحوال مغايرة غير متحققة فى الحاضر وممكنة التحقيق فى المستقبل . وعلى هذا النحو كل فعل انسانى لا يتم الا باعتباره انفصالا مما هو كائن ومما قد كان وشروعا نحو ما لم يكن بعد ، أى أن كل فعل انسانى هو نتيجة لفعل نفى متعلق من جهة بالماضى ، أى بما قد كان واصبح فى – ذاته ، ومتعلق من جهة أخرى بالمستقبل ، أى بما لم يكن بعد وما سيكون . ومن هنا بالذات تكون أول شروط الفعل هى الحرية ، فالحرية هى بالضبط هذا الفعل الذى ينطوى على النفى واللاشاة ، أو هى هذه اللاشاة وهذا العدم فى صميم الوعى . وقد سبق أن بينا أن الوعى انفصال يأتى الى العالم على أنه ليس العالم (الفصل الثانى – المقالة الأولى) ، وأن الارتداد أى الانفصال واللاشاة هى ما يتيح الحرية الانسانية (الفصل الثانى – المقال الثانى) . فسارتر اذن لا يأتى هنا بأى جديد . والسبب فى ذلك هو أن سارتر يبدأ من ألفاظ متباينة لكنها ذات دلالة واحدة أو هى تعبر عن شىء واحد من وجهات مختلفة . فاذا بدأ من أى لفظ انتهى دائما الى هذا الشىء الواحد . والألفاظ التى نعنيها هنا هى : الوعى la conscience ، والوجود – لأجل – ذاته l'être-pour-soi ، وفعل الوجود l'exister ، واللاشاة والعدم néantisation et néant ، والمعرفة la connaisance ، والفعل le faire ، والشروع projet ، والحرية la liberté ، فهذه كلها تؤدى الى معنى واحد منظورا اليه من جوانب متعددة . وربما كان تعمد سارتر لأن يؤدى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ومن جهات متباينة سببا من أهم أسباب التعقيدات اللفظية التى نجدها فى كتاباته لا سيما فى « الوجود والعدم » ، الا أن كتابات سارتر – رغم هذه التعقيدات

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 510.

– وبسبب دلالتها على الوجهات المختلفة – تفسر لنا فى ضوء فلسفة جديدة الحقيقة الانسانية من جوانبها المختلفة • ونحن يعنينا فى هذا الفصل جانب الحرية بالذات باعتبارها الشرط الأساسى والذى لاغناء عنه لكل فعل • ولذلك سنقتصر على هذا الجانب موضحين الخطوط الرئيسية لفكرة الحرية عند سارتر •

وفكرة الحرية عند سارتر تختلف عنها لدى أصحاب حرية اللامبالاة la liberté d'indifférence • فهؤلاء يبحثون عن حالات يتخذ فيها الانسان قرارات معينة دون أن يكون وراء هذه الحالات أى دافع motif ، أو يبحثون عن التروي déliberation بين فعلين متعارضين كلاهما ممكن ودوافعهما motif أو حوافزهما mobiles (٢) لها نفس القوة • ونحن نعلم أن الجبريين les déterministes يردون على ذلك بقولهم انه لا يوجد أى فعل – حتى أقلها دلالة مثل رفع اليد اليمنى بدلا عن اليسرى – دون أن يكون له دافع ما • ولكن الجبريين بدورهم يقفون عند مجرد تعيين الدافع أو الحافز • أما سارتر فيذهب الى ما وراء هذه الاتجاهات ، بل يذهب الى ما وراء مركب « الدافع – القصد – الفعل – الغاية » (٣) • ويضع حرية الوعى شرطا سابقا يصبح الدافع بمقتضاه دافعا • وبعبارة أخرى ان الوعى أو الوجود – لأجل – ذاته هو الذى يضفى بمقتضى ما لديه من حرية على أى دافع قيمته باعتباره كذلك ، بل هو الذى يقيمه اذ ليس هناك دافع من قبل • ان الدافع هو فى ذاته سلب une négatité ، وهو لا يفهم الا فى ضوء ما هو ليس موجودا أى فى ضوء الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة ليست شيئا موجودا بعد ، وانما الوعى هو الذى يحددها • ومن ثم فالوعى هو الذى يصنع الدافع • فاذا عدنا الى مثال العامل الذى يثور على أحواله الراهنة

---

(٢) يقصد بالدوافع motifs المبررات العقلية أى الاعتبارات العقلية التى تبرر الفعل • أما الحوافز mobiles فيقصد بها الاعتبارات النفسية مثل الرغبات والعواطف والأهواء التى تحفز على انجاز فعل ما (الوجود والعدم ص ٥٢٢ – ص ٥٢٦) •

(٣) L'Etre et le Néant, p. 512.

وجدنا أنه لا يثور الا عندما يضع غاية من ثورته · هذه الغاية أذن — وليست أحواله الراهنة — هي الدافع على ثورته · فالعامل اذن حر في أن يضع لنفسه غاية أخرى تجعله يتقبل أحواله الراهنة ، كأن يضع الخوف من فقدان العمل غاية له فيصبح هذا الخوف بالتالي دافعا يجعله يتقبل أحواله الراهنة ·

الوعي اذن هو الذي يضفي على الواقع قيمته من حيث هو كذلك · والدافع لا معنى له الا في ضوء غاية · وبما أن الغاية هي غير متحققة بعد ، فهو لا معنى له الا في ضوء لا وجود un non-être (٤) أو لا — موجود (٥) non-existant · — وحركة الانفصال عن الحاضر والماضي وحركة المشروع نحو المستقبل هما عبارة عن حركة واحدة تشمل الدافع والفعل والغاية ككل متكامل · والفعل في هذا المعنى الجامع هو الحرية · وبما أن الحرية هي الوجود الانساني نفسه ، والوجود الانساني هو الانفصال والملاشاة ، فالملاشاة هي الحرية وبمقتضاها يتم الفعل · يقول سارتر : « ··· من المستحيل في الواقع العثور على فعل لا حافز له ، ولكن لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن الحافز هو سبب cause الفعل ، وانما هو جزء متمم له ··· ان الحافز والفعل والغاية تقوم في انبثاق واحد ··· ان الفعل هو الذي يحدد غاياته وحوافزه ، والفعل هو التعبير عن الحرية » (٦) ·

ومن هنا كانت التفرقة بين الدافع motif والحافز mobile — على نحو ما أشرنا اليها (الهامش ٢ — الفصل الرابع — المقالة الأولى) — هي مجرد تفرقة نسبية · فالوعي بالدافع هو وعي بالذات باعتبارها شروعا نحو غاية ، ومن ثمة باعتبارها حافزا على الفعل · فالدافع والحافز يتعلق كل منهما بالآخر · — بحيث تظل الحرية قائمة وراء الدوافع والحوافز كما هي قائمة وراء الفعل ·

ليست الحرية اذن خاصية للطبيعة الانسانية ، وانما هي الوجود الانساني نفسه ، أعني هي مجرد فعل الوجود l'exister · وعن

(٤) L'Etre et le Néant, p. 511.

(٥) Ibid., p. 512.

(٦) Ibid., p. 513.

طريق هذا الفصل - فعل الوجود - ينفصل الوجود - لأجل - ذاته عن الوجود - فى ذاته الذى يكونه ، بمعنى أن الوعى يفر من وجوده ومن ماهيته • فالوعى يوجد دائما وراء ماهيته ، ولذلك يقول سارتر : « اننى مقضى على أن أوجد دائما وراء ماهيتى ووراء الحوافز والدوافع لفعلى : اننى مقضى على أن أكون حرا » (٧) - وعلى هذا فليس وراء الحرية أية حدود غير الحرية نفسها • وبعبارة أخرى ليس الوعى حرا فى أن يتوقف عن أن يكون حرا • انه يستطيع - وهذا هو ما نحاوله دائما - أن يخفى هذه الحرية ، وذلك بأن ينظر الى الدوافع والحوافز على أنها ثوابت آتية من الله أو من طبيعة العالم أو من الطبيعة الانسانية أو من المجتمع ، وأنها تحدد الفعل قبل أن يدركه الوعى • ولكن هذه المحاولة تتم بعد كل شىء بناء على حرية الوعى ، فالوعى هو الذى ينظر الى الدوافع على أنها ثوابت ، وهو حر فى أن يفعل ذلك وحر فى أن لا يفعل ذلك • هذا من جهة ومن جهة أخرى فان هذه المحاولة - محاولة التعمية على الحرية واخفائها - سرعان ما تنهار بمجرد بزوغ القلق ، وهو يبزغ بوضوح عندما يواجه الوعى أفعالا هامة ، مثل القلق الذى يستشعره قائد عسكرى عليه أن يتحمل مسئولية هجوم ما وأن يقرر مصير عدد معين من الأشخاص (٨) • والهروب من مثل هذا القلق لا يتم الا - على نحو ما عرفنا (٩) - بسوء النية • وهذا يعنى بالضبط أن الهروب من الحرية لا يتم الا بسوء النية • ولكن هذه المحاولة هى مقضى عليها بالفشل - كما رأينا الآن - بمجرد بزوغ القلق •

الانسان اذن حر لا تخضعه الدوافع أو الحوافز ، وانما تخضع له ولتفسيره وتأويله لها بناء على حريته • فالحرية - فى فلسفة سارتر - تعنى أن على الانسان أن يختار الدوافع أو الحوافز التى يسلك بمقتضاها • وهذا يعنى أن على الانسان أن يختار نفسه أو أن يصنع نفسه بناء على اختياره • وهو اذ يصنع نفسه يعتمد اعتمادا كليا

---

(٧) L'Etre et le Néant, p. 515.

(٨) L'Existentialisme est un humanisme, p. 32.

(٩) راجع الفصل الثانى : المقالة الثانية •

على حريته ، فلا شيء يأتيه من الخارج لأنه كما رأينا يتفصل عن كل شيء خارجه ويلاشيه ، كما أن لا شيء يأتيه من الداخل لأنه كما رأينا كذلك ينفصل عن ذاته وعن ماضيه وعن مستقبله • فالانسان اذن متروك لحريته دون أى مساعدة من أى نوع كانت • انه متروك لأن يختار ذاته حتى فى أقل تفاصيلها • يقول سارتر : « ••• لو كنا أولا نتصور الانسان على أنه ملاء فمن العبث بعد ذلك أن نبحث فيه عن لحظات أو مناطق نفسية يكون فيها حرا ، كما أنه من العبث أن نبحث عن فراغ فى وعاء سبق أن ملأناه الى حافته • ان الانسان لا يمكن أن يكون حرا أحيانا وأحيانا مقيدا ، وانما هو اما يكون بالاطلاق ودائما حرا واما لا يكون » (١٠) •

سارتر اذن يذهب الى أن الانسان حر بالاطلاق وبصفة دائمة • وفلسفة سارتر تخالف بذلك الاتجاه السائد فى الفلسفة والذى يرى أن الأفعال الارادية هى أفعال حرة بينما الأفعال الصادرة عن الأهواء ليست حرة • فعند سارتر هناك حرية فى الأهواء passions مثلما فى الارادة la volonté • وهذه الفكرة - فكرة الحرية فى الأهواء وفى الانفعال πάθος باثوس بصفة أهم - هى لا شك من أكثر الأفكار أصالة فى فلسفة سارتر وأشدها غرابة فى تاريخ الفلسفة • فنحن نعرف أن الحرية - فى المفهوم السارترى - هى بالضرورة، أى كى تكون حرية ، سلب وقدرة على اللاشاة • فهل الارادة وحدها هى الحاصلة على هذه القدرة - القدرة على السلب واللاشاة ؟ أم أن الهوى كذلك ، بل مجرد الرغبة هى حاصلة على هذه القدرة ؟ •

يرى سارتر أن الأهواء والرغبات والانفعالات والعواطف من حيث انها مظاهر للوعى تتميز بما يتميز به الوعى من خصائص • وأول هذه الخصائص كما عرفنا هى القصد intentionnalité أى التعلق بموضوع ما ، - فالأهواء تتعلق بموضوعها وتتجه اليه • والاتجاه أو القصد هو شروع ومبادرة projet et entreprise ، فالأهواء هى أيضا - مثل الارادة - شروع ومبادرة•والشروع يعنى الانفصال والسلب واللاشاة•

---

(١٠) L'Etre et le Néant, p. 516.

فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الانسان عنها ويلاشيها فى ضوء غاية معينة أى فى ضوء لا موجود un non-être.
وبما ان التراجع أو اللاشاة تقتضى وجود الحرية ، فالهوى يقتضى وجود الحرية • وبعبارة أخرى ان لكل هوى غاية ، ونحن ندرك الغاية فى نفس اللحظة التى نضعها باعتبارها لا - موجود ، أى باعتبارها غير محصلة بعد • والشروع نحو الغاية يقضى بالارتداد والانفصال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة • مثال ذلك التواجد أمام خطر معين يتهدد حياة الانسان : ففى مثل هذه الحالة قد ألجأ أنا الى الهروب خوفا على حياتى من الخطر ، بينما قد يلجأ غيرى الى المقاومة لتحقيق نفس الغاية ، فالغاية هنا واحدة ولكن اختيار الوسائل هو الذى اختلف • واختلاف الوسائل لا يعنى الا اختلاف الموقف الذاتى ازاء الغاية الواحدة • وكلا الموقفين حر ، فأنا فى الخوف والهروب لست أقل حرية من الآخر فى شجاعته ومقاومته • وذلك لأن كلا الموقفين يعنى الانفصال والارتداد عن الحالة الراهنة - وهى الخطر المحدق بالحياة - ويعنى الشروع والاتجاه نحو الغاية المنشودة - وهى النجاة والأمن • وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الحرية لا تتمثل فحسب فى هذه الوسائل المختلفة وانما تتمثل أيضا فى اختيار الوعى للغاية المقصودة • فالغاية هنا اى فى هذا المثال - رغم أنها واحدة - الا أنها لم تأت الى الوعى من خارجه ولم تفرضها عليه طبيعة داخلية وانما الوعى هو الذى اختارها وأضفى عليها بمقتضى هذا الاختيار وجودا معينا يجعلها حدا خارجيا لمشاريعه • فالحرية هنا تتمثل من جهة فى الهوى ومن جهة أخرى فى الغاية • وبعبارة أخرى الأهواء هى اتجاهات ذاتية معينة تختارها حرية الوعى لتحقق عن طريقها غاية اختارتها أيضا حرية الوعى • ومعنى ذلك أن الحرية لا تتمثل فى الأفعال فحسب وانما تمتد الى الأهواء والعواطف وجميع المظاهر النفسية ، وأن هذه جميعا تعتمد على وجود الوعى ، وأنها عبارة عن مواقف ذاتية يحاول بها الوعى أن يصل الى الغايات التى تضعها حريته الأصلية •

ويذهب سارتر الى أبعد من ذلك فيرى أن الحرية تتمثل فى أكثر الحالات النفسية دلالة على الجبرية • وذلك مثل حالة الاغماء التى تصيب

الانسان عندما يشعر بالخوف . فالاغماء هنا يهدف الى الغاء الخطر عن طريق الغاء الوعى به . ومعنى هذا أن الوعى قد اختار اسلوبا معينا فى مواجهة هذا الخطر هو أسلوب الاغماء وفقدان الوعى . وهذا الاختيار الذى يقوم به الوعى تتمثل فيه الحرية كما تتمثل فى أى اختيار آخر . فالوعى حر فى أن يختار الأسلوب الذى يواجه به أى موقف . كأن الانسان عند سارتر حر حين يحجم ويجبن وحر حين يتقدم ويتشجع وحر حين يندفع ويتهور : « فلا تمتاز ، بالنسبة الى الحرية ، أى ظاهرة نفسية على سواها » (١١) . – واذن فجميع الظواهر النفسية من أهواء ورغبات وانفعالات وعواطف تعبر عن حرية الوعى على السواء ، انها جميعا طرق أو أنحاء للوجود manières d'être تعبر عن الحرية ، لأنها جميعا تعبر عن طرق الوعى فى ملاشاة ذاته .

ليست الأهواء اذن معطيات سابقة يخضع لها الوعى ، وانما هى تجىء بانفصال الوعى عما هو كائن وشروعه نحو ما لا يوجد بعد . وعلى نفس النحو يرى سارتر أن الحرية تتجلى فى الارادة وفى الأفعال الارادية . وليس معنى ذلك أن الانسان يحصل على ما يريد ، ولكن معناه أنه يختار أسلوبه فى الوجود ، وأنه حر فى ذلك ، وأن كل تفكير وتدبر عقلى ليس تحديدا لهذا الاختيار أو حدا من الحرية ، وانما هو تبرير عقلى يرجع الى الحرية نفسها . فالارادة – كغيرها من ظواهر الوعى – تفترض الحرية أساسا سابقا عليها كى تكون هى بمثابة ارادة (١٢) . وأفعال الوعى الارادية تقوم على غايات سابقة اختارها الوعى بمحض حريته ووضعها غايات له . واذن فالتأمل الارادى أو التبرير العقلى لا يفرض على الوعى اختيارا معينا ، بل هو يجىء لاحقا على الاختيار الحر ، وذلك كى يضفى عليه تبريرا عقليا . فليست الارادة بالمعنى الضيق (١٣) هى التى تضع الغايات ، ولكنها تعنى فحسب مجرد

---

(١١) L'Etre et le Néant, p. 521.

(١٢) سنعود فى الفصل الخامس لمناقشة هذا الرأى .

(١٣) ذلك أن الارادة بالمعنى الواسع هى الحرية ، أما بالمعنى الضيق فهى مجرد تبرير عقلى .

التأمل أو التروى فى الغايات التى تعينها حرية الوعى · انها تقضى - كما يقول سارتر (١٤) - بأن يتأمل الوعى ، الذى يتابع غايات معينة ، هذه المتابعة ·

الارادة اذن هى مثل الهوى والدوافع والغايات ليست معطيات سابقة ، أى أنها ليست حالات نفسية أو عقلية معطاة من قبل ، وليست تحديدات يتعرض لها الوعى وتفرض نفسها عليه من الخارج ، ولكنها جميعا تتأسس - كما يتأسس الوعى ذاته - عن طريق الانفصال مما هو كائن والشروع نحو ما لا يوجد بعد · - وهنا تأتى الارادة باعتبارها انعكاسا للوعى على هذا الشروع : فهى مجرد ترو وتمحيص يتم بواسطة انعكاس الوعى على شروعه ، دون أن ينال من حرية الوعى فى هذا الشروع· وذلك لأننى « عندما أتروى يكون الأمر قد قضى » (١٥) · أن الحرية تقوم وراء التروى الارادى la déliberation volontaire ، وهذا التروى لاتنبع قيمته باعتباره كذلك الا من الاختيار السابق الحر الذى يشرع نحو غاية معينة اختارها الوعى بملء حريته · والحرية أو الاختيار الحر سابق على الارادة سبقا منطقيا ، وذلك لأن الاختيار هو مشروع قائم فى حياتى كلها ، والحرية متصلة فى حياتى كلها ·

فاذا كان التروى الارادى لا يحد من حرية الفعل ، وكانت الارادة لاحقة منطقيا على حرية الوعى ومعبرة عنه ، تحتم علينا أن نتساءل عن قيمة هذه الارادة · لماذا أتروى وأتأمل ؟ وما معنى أن أريد ؟ يرى سارتر أن الوعى لا ينعكس على ذاته ويتأمل أو يتروى الا لأنه يدخل ضمن مشروعه الأصلى أن يقيم لنفسه تبريرا عقليا عن فعله قبل أن ينجز هذا الفعل · واذن فالارادة هى تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى المشروع الأصلى · ومن هنا فالارادة تعتمد على قصد أول فى مستوى أعمق · وهذا القصد الأول أو هذا الاختيار السابق هو اختيار أساسى حر ، يقوم به الوعى كى يصنع نفسه على أساس التأمل « وبالتالى كى يفعل · فالتأمل هنا هو موقف ذاتى أختاره بمحض حريتى ، وأحاول

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 519.

(١٥) Ibid., p. 527.

أن أصل عن طريقه الى الغايات التى وضعتها حريتى الأصلية · » وعندما تأتى الارادة يكون القرار قد أتخذ وليس للارادة من قيمة أخرى غير قيمة الاعلان » (١٦) · ومن ثمة فالوعى يختار أن يتأمل ، أو هو حر فى أن يتروى ، وهذا التروى لا يحد من الحرية لأنه لاحق منطقيا عليها · فالحرية اذن هى بداية مطلقة لا يتدخل فيهـا التفكير أو التدبر العقلى ولا تنال عنها الارادة · وكل ما فى الأمر هو أن الفعل الارادى يتطلب ظهور وعى متأمل une conscience réflexive يلمس الحافز كما لو كان موضوعا quasi-objet أو يقصده كموضوع نفسى خلال الوعى المتأمل la conscience réfléchie · ومن ثمة فهذا الوعى المتأمل هو الواسطة التى يتم عن طريقها ادراك الدافع · وهذا يعنى أن الدافع منفصل عن الوعى المتأمل ، أو — بعبارة هوسرل كما يأخذها سارتر عنه — » ان مجرد التأمل الارادى ، بمقتضى ما فى تركيبه من انعكاسية ، يقوم بالتعليق بصدد الدوافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين » (١٧) · ويترتب على ذلك أن هناك نوعا من الانفصال بين الوعى المتأمِّل وبين الوعى المتأمَّل أو الدافع . ولكن هذا الانفصال أو هذا الشق ليس هو الغاية من التأمل رغم انه نتيجة له ؛ ان غاية التأمل هى تحصيل المتأمل ، أو هى تحقيق اتحاد بين ما فى — ذاته وما لأجل — ذاته · فهذا الاتحاد — كما يقرر سارتر — وكما رأينا فى الفصل الثانى (المقالة الثانية) — هو القيمة الأساسية التى يضعها الوعى فى نفس انبثاق وجوده · وبعبارة أخرى ترجع الارادة والتأمل الارادى الى مشروع أعمق أو قصد أول هو مشروع الوعى لأن يكون » موجودا — فى — ذاته — لأجل — ذاته » · ونحن قد رأينا أن الوعى يدرك الموضوع الذى يتجه اليه كملاء ويدرك ذاته كنقص ، وأن هذا يتضمن بالتالى شروعا نحو اكمال النقص وتحقيق الامكانيات هو شروع تجاه نوع من الاتحاد بين » الوجود — لأجل — ذاته » و » الوجود — فى — ذاته » فى مجموع يحفظ كليهما · فليس التأمل الارادى الا احدى الصيغ التى يحاول الوعى عن طريقها تحقيق هذا المشروع ، وليس الهدف من الارادة اذن هو تحديد الغاية التى عليها أن تحققها دائما ·

---

(١٦) L'Etre et le Néant, p. 527.

(١٧) Ibid., p. 528

الهدف الحقيقى للارادة هو أن يحصل الوعى ذاته ، وأن يحقق وجوده فى صيغة « وجود - فى ذاته - لأجل - ذاته » . - ذلك هو المثال الأعلى للارادة وقصدها العميق من حيث هى شروع نحو غايــة معينة . وليس ذلك هو هـدف الارادة فحسب ، فان سارتر - كمـا رأينـا - يجعـل من هـذا القصـد العميق غاية نهائيـة وهدفـا أقصى للوعى أى للموجود البشرى ، ويذهب فى ذلك الى اقامـة تحليـل نفسى وجودى - يختلف عن التحليل النفسى الفرويدى - بحيث يجعل من الحقيقـة الانسانيـة رغبة فى أن يكون الانســان « فى - ذاته ولأجل - ذاته » معا ، وحتى يمكنـه بذلك أن يســد النقص الــذى يتصف به من حيث هو وجود - لأجل - ذاته .

خلاصـة الأمـر اذن - فيمـا يتعلق بالارادة - هى أنهـا ليسـت مجـرد مظهـر للحريـة تتميز به . وانمـا هى حادث نفسى لـه تركيبـه الخاص ، ويتأسس على نفس مستوى الأحداث النفسـية الأخـرى مثـل الهوى والرغبة والانفعال والعاطفـة . وهـذه جميعـا - بمـا فى ذلـك الارادة - تستند الى حرية أصلية وسابقة ، وهـذه الحريـة هى أكثـر عمقـا من هـذه الأحداث النفسـية جميعـا .

وهكـذا تبدو الحريـة السارترية مطلقة ويبدو مجالهـا شاملا بحيث يكون كل حادث نفسى وكل فعل من أفعـال الانسـان حـرا بالاطلاق . وهنا ينشأ سؤال هـام : فهل يترتب على هـذا الاطلاق والشـمول أن الانسـان حر لأن يريد أى شىء فى أى لحظـة ؟ هل الحريـة تعنى النزوة الخالصـــة pur caprice ؟ وهل كل فعل يقوم به الانسـان مجـرد هـزة عسفية arbitraire وكان يحتمـل بالتالى أن يكون غير ما كـان ؟ فهل كان آدم مثلا يستطيع أن يفعـل غير ما فعل وأن يمتنـع عن أكـل الثمرة التى حرم الله عليه أكلهـا ؟ وأخيرا هل تعنى الحريـة استحالـــة التنبء أو التوقـع l'imprevisibilité ؟

يدرس سارتر للاجابة على هذه الاسئلة تجربة عينية هى تجـربة التعب la fatigue : فقـد أحس بالتعب أثنـاء قيامى برحلة مع زملائى ، ويتزايـد على التعب فألقى بسلتى على الأرض وأعـدل عن اتمـام السـير فيلوموننى الزملاء على أساس أننى كنت أستطيـع أن أقاوم تعبى وأتابـع

منفهم الرحلة ، أى على أساس أننى كنت أستطيع أن أفعل غير ما فعلت ، وأننى حر فى أن أتابع الرحلة أو أن أعدل عنها ، ولكنى أعتذر بأن تعبى لم يعد محتملا • يبدو اذن لأول وهلة أن زملائى يقررون أننى حر وأننى أقرر أننى لست حرا • ولكن هذا فى الحقيقة ليس هو وجه الخلاف بين زملائى وبينى ، فان كلينا — أنا من جهة وزملائى من جهة أخرى — يتناول المشكلة على أسس مختلفة : فزملائى ينظرون الى تعبى من الخارج ، أما أنا فأنظر اليه من الداخل • فأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمل تعبى أى أننى أنا الذى قدرت مدى تعبى • اننى أنا الذى أعيش تعبى وأنا الذى أقدره ، وهذا يعنى مباشرة أننى أنا الذى اخترت بمحض حريتى معنى تعبى ومداه وقيمته •

ولكن على أى أساس فعلت ذلك ؟ يقول سارتر أننى أقدر تعبى بناء على اختيار أصلى سابق أى بناء على مشروعى الأول • وكل الاختيارات الثانوية التى أقوم بها ليست الا ايضاحا وتفسيرا لهذا المشروع الأول • فأنا قد اخترت مثلا أن أكون رياضيا أو سوداويا • وبناء على هذا الاختيار يمكن أن تفهم مجموع الاختيارات الثانوية • أما الاختيار الأصلى فهو بمثابة كل عضوى totalité organique للمشاريع التى أقوم بها والتى تكوننى • انه الطريقة التى ينفصل الوعى بمقتضاها عن نفسه وعن العالم ، والطريقة التى يوجد كذلك بمقتضاها فى العالم • وأى جزء من تفاصيل أفعالى يمكن نظريا أن يرد الى هذا الاختيار الأول : فامتناعى عن اتمام الرحلة يرد الى هذا الاختيار الأول • وعلى نفس النحو ينبغى أن ترد كل امكانية خاصة الى مجموع المشاريع التى اكونها ، أى ينبغى أن تتأسس ثانية فى ذلك الكل العضوى الذى يمثل امكانيتى القصوى التى تكوننى والذى يمثل مشروعى الأول واختيارى الأصلى •

هكذا يقدم سارتر منهجا جدليا يتأدى الى تركيبات أكثر عمقا • وهو يشير الى وجه الشبه بين هذا المنهج ومنهج التحليل النفسى عند فرويد ، بحيث يمكننا من هنا أن نقيم تحليلا نفسيا وجوديا • الا أن هذا التحليل النفسى الوجودى لا يرجع الفعل الى الأحداث النفسية الماضية وما يترتب عليها من جبرية تحتمه وتجعل منه مجرد رد فعل ازاء ضغط الظروف ، كما يفعل التحليل النفسى الفرويدى ، وانما ينظر

الى الفعل الذى أقوم به على أنه تركيب ثانوى يتكامل مع اختيارى الأصلى • وبمقتضى هذا الاختيار تأتى المشاريع الثانوية تفصيلا بعد تفصيل : فعندما قررت أن تعبى — فى التجربة السابقة — لم يعد محتملا كان هذا القرار يعنى أننى ما كنت أستطيع أن أفعل خلاف ما فعلت أى أن أتابع السير لاتمام الرحلة ، وأن عدولى عن متابعة الرحلة لم يكن الا بمقتضى الاختيار الأصلى الذى اتخذته بملء حريتى • — أن الاختيار الأصلى يعنى اختيارا متجددا وقائما طول الوقت أو اختيارا متصلا طول حياتى •

ولكن زملائى يلوموننى على عدولى عن متابعة السير ، أى أنهم يقررون أننى حر فى اعادة تقدير تعبى وبالتالى فى متابعة الرحلة • فهل هذا حق ؟ هل أنا حر كذلك فى اختياراتى الثانوية بغض النظر عن الاختيار الأول ؟

يرى سارتر أن هذا ممكن من وجهين : الوجه الأول هو اللجوء الى سوء النية • والوجه الثانى هو تغيير المشروع الأساسى أو التحول عنه تحولا أصليا •

أما الوجه الأول فيعنى أننى أستطيع أن أغير المشاريع الثانوية دون أن أغير المشروع الأول وذلك بمقتضى لجوء الوعى الى سوء النية • ان التجاء الوعى لسوء النية معناه أنه يترك التلقائية الحرة الخاصة بالوعى الأصلى الصافى ويهجر ذاته الأصلية أى الكوجيتو السابق على التأمل lecogito préréflexif ويلجأ الى الارادة لتحاول أن تفرض عليه مشروعات تتعارض مع مشروعه الأول • ونحن قد عرفنا (فى الفصل الثانى — المقالة الثانية) أن الانسان فى معظم الأحايين يسعى الى التخلص من حريته ومما يترتب على هذه الحرية من قلق ، وأن هذه المحاولة لا تتم الا بلجوء الوعى الى سوء النية • فهذا هو ما نلجأ اليه فى أغلب الأحيان ، ونقول مثلا عن شخص : « اننى غاضب عليه لأننى أجده كريها » بدلا من أن نقول : « اننى أجده كريها لأننى غاضب عليه » (١٨) • فالغضب هنا ، أى فى هذا القول الثانى ، هو الاختيار الأصلى • ولكننا

---

(١٨) Esquisse d'une Théorie des Emotions, p. 49.

نهمله بسوء نية ونلجأ الى المشروع الثانى ، وهو كون الشخص كريها ، كان هذا هو سبب غضبى ، مع أنه لا يكون كريها الا لأننى – بمقتضى غضبى – قد اخترته كريها . ومعنى هذا هو أننى أستطيع – رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى غاضبا – أن أجد الشخص محبوبا وليس كريها . وكذلك أستطيع – فيما يختص بتجربة التعب – أن أتابع المسير رغم أن مشروعى الأصلى هو اختيارى عاجزا ازاء التعب . وهكذا فى كل اختيار أصلى أستطيع أن أعارضه بمشروعات ثانونية وذلك دون أن أغير من هذا الاختيار الأصلى .

وأهم مظهر للوجه الذى نعرض له هو مركب النقص le complexe d'inferiorité : فمركب النقص هو اختيار أصلى أو تركيب أولى يعنى أننى اخترت أن أكون بصفة دائمة أدنى من الآخرين ، – أى أنه مشروعى الحر باعتبارى أدنى ازاء الآخر . « فهو الطريقة التى أختار بها تأكيد وجودى – لأجل – الآخر ، والحل الحر الذى أعطيه لوجود الآخر » (١٩) . هذا المشروع الحر يقضى بأن تكون اختياراتى الثانوية قائمة فى نطاقه وموضحة له : فاللعثمة مثلا يمكن أن نفسرها – كما هو الأمر فى التحليل النفسى – بالرجوع الى هذا المشروع الأول . ولكن هذا المشروع الأول لا يرسم سلوكى بطريقة قاطعة ، أى أنه لايحدد أفعالى تحديدا قاطعا بحيث لا أستطيع أن أفعل فى أى مجال غير ما يرسم لى . « فأنا أستطيع لأسباب اجتماعية وبتجاهلى ارادتى الشخصية للنقص ، أن أتخلص من اللعثمة . بل انى أستطيع أن أبلغ ذلك دون التوقف مع ذلك عن الشعور بنقصى وعن ارادة هذا النقص . يكفينى فى الواقع أن أستخدم وسائل فنية لكى أحصل على نتيجة » (٢٠) . ولكن هذا لا يعنى التخلص من مركب النقص ، لأن هذه المحاولة لا تفعل أكثر من أن تبدل باللعثمة سلوكا آخر (مثل الانتفاع أو تصنع الاطمئنان) ، بحيث يعبر هذا السلوك أيضا – وانما على نحو آخر – عن المشروع الأول وعن الغاية المطلقة التى يضعها الاختيار الأصلى للوعى . ولا شك أن هذا يقضى بالتالى على كل معنى للاجتهاد فى الأخلاق ، فجميع مجهودات الارادة لا تستطيع أن تفعل شيئا ازاء المشروع الأول لأنه سابق عليها ،

---

(١٩) L'Etre et le Néant, p. 537.

(٢٠) Ibid., p. 550.

وكل ما يبقى لها هو المشاريع الثانوية • هل نستسلم اذن لليأس ؟ وهل يقتصر مجال الحرية على المشاريع الثانوية دون المشروع الأول وعن طريق سوء النية ؟

هذه الأسئلة تنقلنا مباشرة الى الوجه الثاني من أوجه الابقاء على مجال الحرية ، وهو الوجه الخاص بالتغير أو التحول الأصلي • فسارتر يرى أنه في امكان الوعي دائما أن يغير الاختيار الأول أو المشروع الأساسي الذي بمقتضاه يرسم حله لمشكلة الوجود والذي هو الفعل الأساسي للحرية • هذا التغيير أو هذا التحول لا يتم الا بظهور ما يسميه سارتر باللحظة l'instant ، تلك اللحظة التي تفك الديمومة ، أي التي تأتي بمثابة شق أو انقسام يضع نهاية للمشروع الأصلي لينخرط الوعي في مشروع جديد • فتحول الوعي عن المشروع الأصلي الى مشروع جديد هو انقلاب يتم في لحظة جديدة محررة l'instant libérateur • ان المشروع الأصلي هو مشروع عارض غير لازم contigent وغير قابل للتبرير injustifiable • ولذلك فان الوعي هو في كل لحظة على استعداد لأن ينظر اليه فجأة على أنه شيء موضوعي ، وبالتالي لأن يعد انبثاق اللحظة المحررة ليتجاوز المشروع الأصلي ويلقي به في الماضي • وبعبارة أخرى ان اختيار الوعي الأصلي ، لكونه مطلقا ، وغير مشروط ، ولأنه لا مسوغ أو مبرر له ، يمكن دائما أن نبدل به غيره • انه اختيار غير ثابت ولا سبب له ، فان الأسباب تأتي الى الوجود عن طريقه • أما عدم الثبات فيتضح من أنه كان يمكن أن يكون مختلفا • ومن هنا يتاح للوعي أن يجد في هذا الاختيار الأول مجالا للتحول أو الانقلاب بحيث يبدل بمشروعه الأصلي مشروعا جديدا • واللحظات التي تتم فيها مثل هذه الانقلابات هي أشد اللحظات كشفا عن حريتنا • يقول سارتر : « تلك اللحظات العجيبة الرائعة حيث يتدهور في الماضي مشروعنا الأصلي ويبزغ على أنقاضه مشروع جديد لا تظهر لنا الا خطوطه الرئيسية ، تلك اللحظات التي يقترن فيها الذل بالقلق والفرح والأمل ، والتي نرى الانسان فيها دنبذ ما كان به متمسكا ويتمسك بما كان له نابذا ، تلك اللحظات بدت غالبا أنها تمدنا بأكثر صور حريتنا وضوحا

وتاثيرا » (٢١) ٠

هذه النتيجة التى يخلص اليهـا سارتر ، والتى يبدو لأول وهلة أنهـا تعيـد لنـا مجـال الحريـة متسعـا ، هى فى الحقيقـة لا تفعـل ذلـك وانما تكشف عن مجال آخر للحريـة يختلف كل الاختلاف عن معنى الحرية عنـد سارتر ٠ فالحريـة عنـد سارتر هى كمـا رأينـا نفس وجود الوعى وانفصاله المستمر عمـا هو كائن نحو ما ليس هو كائن بعـد ٠ - انهـا اختيار حـر مستمـر لا يمكن للوعى أن يتخلى عنـه أو يتخلص منـه ٠ ولذلك لا يمكن القول بأن الانسـان يصبح حـرا فى لحظـة الانقـلاب ٠ أن الاختيار الأول هو اختيـار حـر ، ولحظة التحول عنه أو لحظـة الانقلاب لا يمكـن اذن أن تكشـف عن الحريـة بنفس المعنى السابق ٠ ولذلك يقـول سـارتر عن آنات التحول : « ٠٠٠ انهـا ليسـت الا مظهـرا من بين مظـاهر أخرى للحرية » (٢٢) ، فهى اذن مظهر جديد أو هى وجه للحريـة يختلف عن الأوجه الأخـرى ٠

ومنـا نتساءل عن هـذا المظهـر الجديد للحرية وعن مركـز الانقلاب من المشروع الأصلى ٠ ان الانقلاب هو تحول عن المشروع الأصلى الى مشروع جديد ، فهل معنى ذلك أن المشروع الجديد هـو مظهـر جديد لحريـة جديدة ؟ هل المشروع الثانى جديد جـدة خالصـة وبصفة مطلقـة ؟ أم أنه يرجـــع فى نهـاية الأمر الى المشروع الأصلى ؟ ان ارجاع المشروع الجديد الى الاختيار الأول لا يعطينـا حرية جديدة جدة مطلقة ، وانمـا هو يعـود بنـا الى ذلـك الكل العضوى totalité organique الذى رأينـا الاختيارات الثانويـة كلهـا تأتى ايضاحا وتفسيرا لـه ٠ وهو يعنى بالتالى أن كل انقـلاب ليس الا صورة أو وجهـا لقرار واحـد معين ٠ فالانقـلاب اذن - بهـذا الاعتبار - مظهـر جديد لنفس الحريـة : حريـة الوعى التى يقضى بهـا انفصاله الدائـم وخروجه المستمر عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشيـاء من حوله ٠ ونحن اذا أرجعنـا المشروع الجـديد الى المشروع الأصلى بقيت المشكلة قائمـة من حيث أن هـذا المشروع الأصلى يمكن ارجاعه كذلـك الى

---

(٢١) L'Etre et le Néant, p. 555.

(٢٢) Ibid., p. 555.

مشروع أكثر أصالة ، وهذا الى آخر أكثر كذلك أصالة ، وهكذا نمضى فى تسلسل لا ينتهى .

سارتر اذن يعنى بالانقلاب انقلابا حقيقيا وتحولا حقيقيا الى مشروع جديد جدة خالصة . ونحن قد رأينا أن هذا الانقلاب لا يتم الا بظهور اللحظة الجديدة المحررة ، وأن هذه اللحظة هى التى تفك الديمومة . فسارتر يريد اذن بالانقلاب تحولا حقيقيا يقطع سلسلة الزمن ويؤدى الى حرية جديدة . حرية ليست مرتبطة بالماضى ، كأن الماضى قد مات أو كأن الانسان قد مات وولد من جديد . وسارتر يعطينا صورة عينية رائعة لهذا الانقلاب فى مسرحية الذباب : ففى هذه المسرحية نرى أورست Oreste يطلب الى أخته ايلكتر Electre أن تصحبه الى كورنثه Corinthe ولكنها تأبى أن تفر معه ، بل تأبى أن تعترف به أخاها . ثم هو يطلب منها أن يقيم معها فى أرجوس Argos ولكنها تأبى عليه ذلك أيضا ، بل هى تطالبه أن يغادر المدينة . ولكنه حائر لا يدرى ماذا يفعل . وهو يلجأ الى الاله زيوس Zeus يضرع اليه أن يكشف عن ارادته بآية من الآيات . وتجىء الآية تدعو الى مغادرة أرجوس الى كورنثه . ولكنه يصمت هنيهة ثم يصيح فجأة : « اليكترا ! ... هناك طريق آخر » (٢٣). فى هذه اللحظة تحول أورست عن اختياره الأصلى الى مشروع جديد . لقد كان اختياره السابق وكانت حياته كلها حرة حرية واسعة : « أما أنا فانى حر ... وما أوسع حريتى » (٢٤) . ولكنه فى هذه اللحظة عانى انقلابا حقيقيا ، انقلابا أشعره بأنه قد تحرر من جديد : « ... والآن ليس لأحد أن يعطينى أوامر » . وهو يشعر بأنه قد تحول تحولا شاملا : « ... كل شىء قد تبدل ! لقد كان حولى شىء حى وحار ... شىء مات الآن ولم يبق لى الا الفراغ ... فيالهذا الفراغ الواسع الذى لا يبلغه البصر ... ألا تشعرين بأن الجو قد برد ؟ ... ولكن ما هذا الذى قد مات ؟ » (٢٥) . وهو ترى هذا الانقلاب وآثاره على وجهه :

---

(٢٣) j.-P. Sarter : Théâtre (Les Mouches, Acte 11, Tableau I, Scène IV) p. 63.

(٢٤) Ibid., Acte I, Scène 11, p. 24.

(٢٥) Ibid., Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 63.

« ما أشـد ما تحولت : اختفى البريق من عينيك وأصبحتـا معتمتين » (٢٦) ٠

هكذا يصور لنـا سارتر واقعـة الانقلاب أو التحول فى حيـاة أورست بطل مسرحيـة « الذباب » ، وهو تحول شامل يشـعر به أورست فى أعماقه ويظهـر واضحـا فى عينيـه وفى صوته ٠ ـ أنه انقلاب حقيقى يكشـف عن صورة متفائلة من صور الحرية وعن وجه رائع من أوجه الحرية ٠

لقـد عرفنـا الوجه الأول وهو الخاص بلجوء الوعى الى سوء النية ٠ وعرفنـا الوجه الثانى وهو الوجه الخاص بالانقلاب أو التحول عن المشروع الأصلى للوعى ٠ وقـد أشـار سارتر أشـارة عابرة فى « الوجود والعدم » (٢٧) الى وجه ثالث خاص بانقلاب أصلى يتيح اقامـة أخـلاق للخلاص والنجاة ٠

هـذه الأوجه جميعا تكشف لنـا عن مجـال الحريـة ، وتوضح معنى المشروع الأول والمشروعـات الثانوية ، فتجيب بالتالى عن التساؤلات التى وضعناهـا بصدد مجـال الحريـة ، وتفسر معنى قولنـا عنهـا انهـا حرية مطلقة ٠

---

(٢٦) Les Mouches, Acte 11, Tableau I, Scène IV, p. 65.

(٢٧) L'Etre et le Néant, p. 484, note 1.

ثانيا : الحرية ازاء المواقف العينية

عرفنا أن حرية الانسان هى حرية مطلقة لا تحدها دوافع أو حوافز أو أهواء أو ارادة : وأن الانسان موجود حر يجد فى نفسه بملء حريته وبمحض اختياره دوافع تصميماته وحوافز أفعاله . ولكن العقل السليم يذكرنا دائما بضعفنا ، ويتخذ من ذلك التذكير دليلا قاطعا ضد الحرية ، بحيث يبدو لنا أننا لا نستطيع تغيير أنفسنا . يقول سارتر : « اننى لست » حرا « سواء فى الهروب من نصيب طبقتى ووطنى وأسرتى وكذلك فى بناء سلطتى أو ثروتى أم فى الانتصار على أقل شهواتى أهمية أو عاداتى . اننى مولود عاملا وفرنسيا ووارثا لمرض الزهرى أو السل . ان تاريخ حياة ما أيا كانت هو تاريخ فشل ما . ان معاكسة الأشياء الخارجية تصل الى حد أنى أحتاج الى سنوات من الصبر للحصول على أتفه النتائج . ثم انه يلزم « اطاعة الطبيعة لكى نأمرها » أى ادخال فعلى فى عرى الحتمية . ولا يبدو أن الانسان « يصنع نفسه » بقدر ما يبدو أنه « يصنع » بواسطة الجو والأرض ، والجنس والطبقة ، واللغة ، وتاريخ المجموعة التى هو جزء منها ، والوراثة ، والظروف الفردية لطفولته ، والعادات المكتسبة ، والحوادث الكبيرة والصغيرة فى حياته » (١) .

واذن فهل هناك تناقض بين قولنا بالحرية المطلقة وبين قولنا بهذه المواقف التى تبدو أنها تفرض نفسها على الانسان ؟ وهل يتعارض القول بالحرية مع القول بما فى الأشياء المحيطة بنا من عوامل خصومة ؟ وبعبارة أخرى هل المواقف المختلفة مثل المحل الذى أشغله وماضيى ومعامل الخصومة فى الأشياء المحيطة بى ومستقبلى وموتى - هل هذه المواقف تحد من حريتى أو تضع مكانها الحتمية والضرورة ؟ .

الواقع أن هذا التناقض أو التعارض تنحصر دلالته فى غير نطاق الفلسفة الوجودية السارترية : ذلك أن نظريات الفلاسفة بصدد الحرية قد تأرجحت فى معظمها بين تصور الحرية على أنها تعين الارادة وفقا

---

(١) L'Etre et le Néant, p. 561.

للعقل كما هو الأمر عند سقراط والرواقية وبين تصورها على أنها الصدفة البحتة كما هو الامر عند الابيقورية . وكلا التصورين ينتهى عند التحليل الى انتفاء فكرة الحرية (٢) والقول بفكرة الضرورة سواء أكانت هذه الضرورة تفرض على الانسان من الخارج أى من الأشياء الثابتة ومن النظم الاخلاقية أو الاقتصادية أم من الداخل أى من الأسس النفسية أو الفسيولوجية . وسارتر بما أنه يريد أن يحطم فكرة الضرورة هذه فان فكرته عن الحرية تختلف عن أية فكرة سابقة عن الحرية . ولذلك لا يمكن أن نضع سارتر بين فلاسفة الحرية ، وانما هو يقف فى جهة وفى جهة مقابلة تقف جميع مذاهب الحرية la liberté ومذاهب الجبر أو الحتمية déterminisme ومذاهب القضاء والقدر fatalisme . وذلك لأن سارتر يعتبر الحرية سابقة على الارادة والصدفة التى تنتهى عندها مذاهب الحرية ويعتبرها أيضا سابقة على المواقف والتحديدات التى تنتهى عندها مذاهب الجبر . أما التناقض السابق فلا يكون صريحا الا فى مجال التعارض بين مذاهب الحرية من من جهة ومذاهب الجبر من جهة أخرى . هنا فحسب يكون للتعارض السابق دلالته ويظهر التناقض صريحا . أما فى فلسفة سارتر فهذه المواقف والعوامل والمقاومات لا تحد حرية الوعى من الخارج ، وانما هى بعكس ذلك الشرط الضرورى للحرية والشرط الضرورى للعمل .

---

(٢) فالتصور السقراطى للحرية يرى أن فكرة الخير هى من القوة بحيث اننا لا نستطيع أن ندركه الا ونعمل وفقا له : وهنا تنتفى الحرية لتصبح ضرورة تعين الارادة التامة وفقا لفكرة الخير التى نعرفها . أما التصور الأبيقورى ، الذى يرى أن الحرية تشبه انحراف الذرات _ فى نقط ولحظات غير معينة اطلاقا _ عن الخط المستقيم المفروض ، فهو تصور يجعل من نظرية الحرية نظرية فى الصدفة أو نظرية تقوم على الصدفة . والصدفة _ كما يحللها أرسطو _ هى نتاج علل آلية بحتة ، أو هى _ كما يحللها كورنو _ تقابل سلسلتين مستقلتين من العلل كلتاهما معين ، وتقابلها نفسه معين . كأن تحليل الصدفة يمتنع معه القول بها ويمتنع بالتالى القول بالحرية . (راجع جان فال : طريق الفيلسوف) ص ١٢٢ _ ١٣٤ Jean Wahl : The Philosopher's Way (New York-Oxford Universitypress, 1948), p. 122-134.

ويمقتضى هـذه المواقف بالذات تنبثق حرية الوعى : ذلك أن الكائن الـــذى يقال عنه انه حـر هو ذلك الذى يستطيع أن يحقق مشاريعه ، ولكن عـلى أن يكون المشروع ذاته نحو غاية ما سابقـا على تحقيق هـذه الغايـة ومتميزا عنهـا • وهـذا الشروع بالذات ، أى رفض ما هو واقـع والتصميم عـلى ما هو ممكن ، هو المعنى الحقيقى للفعـل الحـر • وبعبارة أخـرى ليسـت حرية الانســان هى فى أمكـان تحقيق الغايـة وانجـاز الغرض ، أى ليست هى فى الحصول على المراد ، وانمـا هى تعنى مجـرد الشروع نحو ما يريـــده والتصميم له • وفى هـذا الشروع ــ كمـا رأينـا ــ ينفصـل الوعى عمـا هـو كائن أو عمـا كان نحو ما ليس هو كائن بعـد • وكى ينفصـــل الوعى لابد أن يكون ثمة ما ينفصـل عنه ، أى لابد من الموقف الذى ينفصـل عنـه ليشرع نحو غاية يضعهـا فى ضوء هـذا الموقف • ومن هنـا كانت الحـرية هى التى تكشف عن الموقف ، وكان الموقف هو الذى يتيح للحريـة أن تظهـر باعتبارهـا كذلـك • يقول سـارتر : « لا يمكن أن يكون ثمـة موجـــود ــ لأجل ــ ذاته الا باعتباره منخرطـا فى عالـم مقاوم ، وخارج هـذا الانخراط تفقـد أفكـار الحريـة والحتميـة والضرورة معناها » (٣) •

الحرية اذن عنـد سارتر تعنى الشروع والتصميم ، والشروع يقتضى الانفصـال ، وهـذا بالتالى يقتضى المواقف التى ينفصـل عنهـا الوعى الحر • فليست هنـاك حرية الا بازاء مواقف معينـة ، وهى ــ أى الحريـة ــ تتجلى فى اختيار الوعى لمعنى هـذه المواقف • وهـذا بالضبط هو معنى الشروع ، فهو لا يعنى تحقيق الغايـة والحصول عليهـا ، وانمـا يعنى مجـــرد استقلال الاختيـار • وبعبارة أخرى ان نجاح المشروع لاقيمـة لـه بالنسبة للحريـة • وينبغى أن نلاحظ فورا أن هـذا لا يتضمن أن الاختيار هــو بمثابة أمـل أو حلم ، لأنه لا يكون اختيـارا حقيقيا ما لم يفترض بـدء الفعل • ولذلك لا يمكننـا أن نقـول ان السجين حـر فى أن يغادر ســجنه أو فى أن يحلم باطلاق سراحه ، ولكننـا نقول انه دائمـا حـر فى أن يحاول الهروب أو فى أن يحاول أن يطلق سراحــه • والفارق بـين القولين هــو الفارق بين حريــة الاختيار la liberté du choix وبين حرية الحصول

---

(٣) L'Etre et le Néant, p. 563.

la liberté d'obtenir ، أو بعبارة أدق هو الفارق بين « أن أريد vouloir وبين « أن أستطيع pouvoir » • والسجين حر فى أن يريد الهروب أى فى أن يقصد الهروب ويشرع نحوه • وهذا لا يعنى أنه حر فى أن يستطيع الهروب • وكما أن حرية الفعل عند سارتر قائمة فى الاختيار فهى أيضا قائمة فى القصد • ومن هنا أمكن أن نقول ان السجين حر فى أن يقصد الهروب وانه حر فى أن يفعل بغية الهروب • والقولان متعادلان لأن الكشف عن القصد لا يتم الا بمقتضى الفعل •

الانسان اذن حر فى أن يصمم ويشرع أى فى أن يقصد ويفعل • وحريته هى الانفصال عن المعطى le donné الذى يتجاوزه أو يلاشيه • فالحرية تفترض وجود هذا المعطى ، أى أنها تفترض الوجود سابقا عليها، بحيث تأتى الحرية باعتبارها نقصا فيه وانفصالا عنه • واذن فالحرية لا تؤسس ذاتها ، والوعى ليس حرا فى أن يختار نفسه كذلك ، أى فى أن يختار نفسه حرا ، والا لاقتضى ذلك أن تكون هناك حرية سابقة تختار الحرية ، وهكذا بحيث نقع فى اللامتناهى • فالوعى حر لأن يختار ، ولكنه لا يختار هذه الحرية ، وانما هو مقضى عليه بها ، وهذا هو واقعها اللامبرر • — « وهكذا فالحرية هى نقص فى وجود معطى وليست انبثاقا لوجود ملىء » (٤) •

ولكن ما هو هذا الارتباط ؟ هل هو يعنى أن المعطى شرط لازم للحرية ؟ وما هو هذا المعطى ؟ يرى سارتر أن المعطى هو مجرد ما تحكم عليه الحرية بالنقص والسلب اذ توضحه فى ضوء الغاية التى اختارها الوعى والتى لم تتحقق بعد ، انه الوجود — فى — ذاته الذى يلاشيه الوعى • والوعى لا يختار هذا المعطى وانما هو يختار غاية ما • وبمقتضى هذا الاختيار ينكشف المعطى ، ولا يتم ذلك الا فى ضوء الغاية التى اختارها الوعى • واذن فالمعطى لا يظهر للوعى على أنه موجود خام أو موجود — فى — ذاته ، وانما هو ينكشف دائما باعتباره دافعا ، وذلك لأنه لا ينكشف الا فى ضوء غاية تنيره وتوضحه وتجعل منه دافعا • فليس المعطى اذن هو

---

(٤) L'Être et le Néant, p. 566.

الذى يفرض معناه على الوعى ، وانما بالعكس هو يستمد معناه من الوعى وذلك بمقتضى الغاية التى يختارها الوعى ازاء المعطى .

سارتر اذن يجعل من المعطى موقفا ومن الموقف دافعا . وهذه كلها تستمد قيمتها من الغاية التى يختارها الوعى لنفسه . فالأمر اذن يرتد الى اختيار الوعى ، أى انه يرتد الى حرية الوعى . وبمقتضى هذه الحرية يضفى الوعى على موقفه ما يختار من قيم ومن معان .

ويدرس سارتر نماذج معينة من المعطيات الأساسية للوعى ، أى نماذج من المواقف التى تنشأ عن عوامل متنوعة تحيط بالانسان ، وهى كلها تكشف على نحو عينى حرية الوعى ازاء الموقف ، أى انها تبين ارتباط حرية الانسان بحالته condition ، وتكشف عن فرصة الاختيار التى تظل باقية للوعى رغم وجود هذه المواقف وبمقتضى وجودها . وهذه المواقف هى محلى وماضيى وما يحيط بى من أشياء ومستقبلى وموتى ، فهذه جميعا هى الأوجه التى يتأسس منها موقفى ، وهى تستمد معانيها وقيمتها من مشاريعى وما تلقيه هذه عليها من ضوء . وهى ليست مواقف منعزلة وانما هى تتركب فى كل واحد بحيث تؤلف موقفا واحدا يظهر على أنحاء مختلفة . ولن نلح بالتفصيل على جميع هذه المواقف ، وانما حسبنا أن نقتصر دراستنا على المحل la place والماضى le passé والموت la mort ، وذلك لأن هذه المواقف تقوم عند الجبريين باعتبارها سندا يؤيد الحتمية ، ولأن التفكير الساذج والحس العام أو المشترك common sense ينظر اليها على هذا النحو . ولذلك سننظر فحسب فى علاقة هذه المواقف بالحرية أولا من حيث هى الشرط الضرورى للحرية ، وثانيا من حيث ان قيمتها ومعناها تتوقف على الحرية . وبذلك يتضح لنا مباشرة المجال الواقعى الذى تظهر فيه الحرية .

أما المحل la place ، ويعنى به سارتر محل وجودى وكذلك نظام الأشياء وترتيبها ، فان دراسته تكشف عن عدم اللزوم وعن

الحريــة فى آن واحــد ، أى أنهــا تكشف عن أنه واقــع عارض وعن أنــه فى نفس الوقت مجــال للحريــة ·

وقــد كان اقتصــار الفلاســفة على النظــر فى كل جانب من هذين على حدة سببا فى الخلط بين دعاة الحريــة وخصومهــا : فان دعـــاة الحــرية يرون امكانهــا بحجة أن الانســان ـ وهــو يشغل دائمــا محــلا ما ـ أمامه أن يختــار من بين عدد لامتناه من المحلات الأخــرى غير المحل الحــالى الذى يشغله · بينمــا يرى خصومهــا أن واقــع كون الانســان فى محل ما يعنى حرمانه من هــذا العــدد اللامتناهى من المحــلات · أمــا ســارتر فيرى أن المشكلة ينبغى أن تبدأ من تعارض بين مبدأين antinomie : فالانســـان من جهة يتقبل محله بين الأشـــياء ، وهو من جهة أخــرى ما به يأتى المحل الى الأشياء · وبعبــارة أخرى بدون الانســان ما كــان يوجــد لا مكان espace ولا محل place ، فهو الذى يجعــل للأشياء موضعــا emplacemennt · ولكن الانسان كذلك يتلقى محله وسط الأشــياء · وهــذا التعارض هو الذى يكشف لنــا عن الواقــع العــارض وعن الحريــة ويكشف لنــا عن العلاقــة بينهمــا · وتفصــيل ذلـــك كالآتى :

يبدو لأول وهلة عندما أقول : (لقد « جئت » الى هنا) أننى قررت محلى بمحض حريتى · ولكن هذا المحل الذى أشغله الآن انما قد رســـمه لى وألزمنى به محلى السابق · والمحل الســابق قــد ألزمنى به محــل آخر · وهكــذا يحيلنى كل محل الى آخــر سابق عليــه حتى أصــل الى المحل الذى قرره لى مولدى أى الى الواقــع العارض لمولدى · فالمولد اذن يقطــــع سلسلة التبريرات العقلية بحيث نقف عنــد عــدم اللزوم الخالص · وليس هناك من قيمــة فى متابعــة السلسلة صاعدين نحو تبريــر المحل الــذى كانت تشغله أمى قبل مولدى الا فى ابراز عــدم اللزوم على نحــو أقــوى · واذن فمولدى ومحلى هى اشياء عارضة غير لازمة رسمتها لى بحسب قواعد معينة المحــلات التى سبق أن كنت أشغلهــا ، وترســم لى هى بدورهـــا المحلات التى سوف أشغلهــا ·

---

(٥) L'Etre et le Néant, p. 572.

هـذا اذن هو الواقـع العارض لمحلى : اننى موجود هنـا ولسـت هنالك ، ووجودى - هنـا mon être-la هو واقـع عارض خالص لا معنى له . ولكن وجودى - هنـا هو مركز احالة بينى وبين الأشـياء المختلفة الموجودة على أبعـاد معينـة منى . هـذه الاحـالة ليسـت احـالة متبادلة والا وقعنـا فى النسبية العالميـة ، وانمـا هى احالة تبدأ من الموضع le lieu الذى أكونه أنـا ، فابتداء من هـذا المحل ينتشر الامتداد العينى نحو الموضوعات المختلفـة . ولذلـك يسمى سـارتر هذه العلاقـة بين موضعى والأشياء علاقة ذات معنى واحد relation univoque (٦) . والسؤال المهم هو كيف أنشىء هـذه العلاقـة ؟ اننى لا أستطيع ذلـك اذا اقتصرت على أن أكون محلى existir ma place . لأننى لن أستطيع أن أكون فى محلى أى هنـا وفى نفس الوقت فى محل آخـر أى هنالك كى أنشىء هـذه العلاقـة بينى هنـا وبين الأشـياء هناك . واذن « فينبغى أيضا ان أستطيع ألا أكون هنا اطـلاقا كى يمكننى أن أكـون هنـالك قريبـا من الموضوع الذى أجعله على بعـد عشرة أمتار منى والـذى أعلن لنفسى مكانى ابتداء منه » (٧) . ومعنى ذلـك هو أنه ينبغى - كى أنشىء هـذه العلاقة بينى وبين الأشـياء - أن أقوم أولا بعملية « فرار مما أكونه وملاشاة له » بحيث ينكشـف ما أكونه على أنه حـد للعلاقة ، وأن أقوم ثانيـا بعملية « نفى داخلى وفرار ممـا ... لا أكونه » بحيـث ينكشف الموضوع القـائم هنالك ويعلن مسافاته لمـا أكونه أى لوجودى - هنـا ، وثالثا أن أعود - بمقتضى هـذا الفرار ممـا لا أكونه - الى ما أكونه أى الى وجودى هنـا . هـذه العمليـات الثلاث - الفرار مما أكونه ، والنفى الداخلى لمـا لا أكونه ، والعودة لمـا أكونـه أى لوجودى هنـا - ليست فى الواقـع الا عملية واحدة أو هى لحظات فى تجاوز أصلى يلاشى الأنا ويتجه نحو غاية ما كى يعلن لى عن طريق المستقبل ما أكونه . وهـذا يعنى مباشرة أن مـا أكونه أى وجودى هنـا أو محلى لا يتحدد ولا يأخـذ دلالتـه ومعانيه الا بمقتضى عملية تجاوز أصلى نحو غايـة ما وفى ضوء هـذه الغايـة . وهـذا يعنى بالتالى أن حريتى هى التى تحدد محلى وتضفى عليـه دلالاته بمقتضى ما تضع

---

(٦) L'Etre et le Néant, p. 572

(٧) Ibid., p. 572.

من غايات وما تشرع نحوه من أهداف . لقد رأينا أن الوعى حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجى وهو أن لا يكون ما يكونه وأن يكون ما لا يكونه . ودراسة سارتر للعلاقة بين محلى عنا بالأشياء هنالك عادت بنا - على نحو ما سبق - الى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى ، مما يترتب عنه مباشرة تأكيد حرية الوعى .

واذن فمعنى محلى ودلالته يرجع الى حريتى والى أختيارى الحر ، ومشاريعى التى أختارها بحريتى هى التى تجعل من محلى عائقا أو معينا أو موضوع لامبالاة أو نقطة ابتداء ، الخ . ولذلك فان وجودى فى أى محل يعنى أن أكون قريبا من غايتى أو بعيدا عنها وذلك بحسب الغاية التى اختارها . فاذا كانت غايتى أن أعيش فى أسبانيا كان وجودى فى مصر يعنى أن محلى بعيد عنها وكان وجودى فى المغرب يعنى أن محلى قريب منها . واذا كانت غاية الجندى المغترب هى العودة الى وطنه فان محل غربته يكون مؤلما ، بينما غاية المذنب الهارب الى قرية نائية تجعل من محله مخبأ ومكانا مفضلا . وعلى هذا النحو يكتسب المحل معناه ودلالته بواسطة الاختيار الحر للوعى . فالحرية هى التى تعطى المحل معناه وتضفى على الموقف دلالته . ومن هنا فليس هناك معنى لأن أقول اننى لست حرا فى السفر الى باريس لأن ثمة ما يحول بينى وبين ذلك . ففى مثل هذه الحالة - أى اذا كان مشروعى الأساسى الذى اخترته بمحض حريتى هو السفر الى باريس ، وكنت عاجزا فى الوقت نفسه عن ذلك لأسباب مالية مثلا - فاننى أعيش محلى الحالى أى الاسكندرية باعتباره عائقا لا يمكن التغلب عليه ، وأظل الاشيه بصفة مستديمة . أى أنى أعيش فى حالة تراجع مستمر بالنسبة للاسكندرية . ومعنى هذا هو أننى اخترت نفسى غير راض عن الاسكندرية لأننى اخترت نفسى راغبا فى السفر لباريس .

لقد عرفنا أن المحل هو واقع عارض وأن الحرية هى الشرط الضرورى لاظهار هذا المحل واعطائه دلالته . ويبقى أن ننظر فى العلاقة بين الحرية والواقع العارض . وهذه العلاقة تتضح مباشرة من النظر فى المثال السابق ، فأنا لا أستطيع أن أختار نفسى راغبا فى باريس الا وكان هذا يتضمن مباشرة عدم الرضى عن البقاء فى الاسكندرية . واذن فحريتى

التى اخترت بمقتضاهـا دشروع السـفر لباريس هى التى تكشـف عن ولقعى العارض فى الاسكندرية . فمحلى - فى الاسكندرية - ليس شـيئا أو هو لا يعنى أى شىء الا بمقتضى الحريـة . وبدون الحريـة والاختيـار الحـر ما كنت أكتشف الواقـع العـارض أو يكون لـه أى معنى . فالحـرية اذن هى شرط ضرورى لظهور الواقـع العارض . ولكن الواقـع العـارض هو من جهة أخـرى لازم للحـرية ، وذلك لأن الحـرية - كما عرفنـا - هى قدرة على الملاشـاة والاختيار ، فلا بد اذن من أن يكون ثمـة واقـع عارض تلاشـيه الحريـة وتتجاوزه . ومن هنـا تظهـر لنـا هـذه العلاقـة غير القابلة للانحلال بين الحريـة والواقـع العارض ، أى بـين الحريـة والموقف ، دون أن يكون الموقف حدا للحريـة .

وعلى نفس النحو السابق تظهـر لنـا علاقـة الحريـة بالماضى . فكمـا أن المحل هو واحـد من أشـكال الواقـع العارض اللامبرر كذلـك الماضى ، فانه لاشك قـد تقرر بصفـة نهائيـة وعلى نحـو لا يمكن علاجه ؛ فهو بالتالى وجود - فى - ذاته ثابت لا سبيل الى تغييره . ولكن الوعى من جهـة أخـرى هو الذى يضفى على هـذا الماضى معنـاه وذلـك بمقتضى المستقبـل الذى يختاره ويشرع نحوه . وبمـا ان المستقبـل هو ما يختاره الوعى بمحض حريته فالماضى اذن ترجـع قيمته ومعنـاه الى حريـة الوعى . ودراسـة سارتر للماضى تكشف عن أنه ، كغيره من المواقف ، يأتى الى العالـم عن طريق الوعى ، وعن أن الوعى من جهـة أخـرى لا يمكن أن يدرك نفسـه بدون ماض . ويتضح ذلك من النظر فى التركيب الأنطولوجى للوعى أى الملاشـاة والشروع : فلكى يشرع الوعى نحو غايـة فى المستقبـل ينبغى أن يلاشى ما هو كائن ويتجاوزه . وهـذا يعنى بالتالى أن يصبح ما هو كائن ما قـد كان ، أى يصبح ماضيـا . فالماضى هو موقف لابد منـه لاختيار المستقل باعتبار « أنه ما ينبغى تغييره » (٨) ، وباعتبار أنـه لا يصبح ماضيـا الا بمقتضى شروع الوعى . ولذلك فان قيمـة الماضى ودلالته تتوقف على المستقبل ومـا يشرع الوعى نحوه من غايات . فالماضى لا يقرر المستقبل وانمـا تتقرر قيمته بناء على اختيارات الوعى وعلى غاياته.

---

(٨) L'Etre et le Néant, p. 578.

وبمـا أن الغاية ترجع الى اختيار الوعى والى حريته فالماضى اذن هو موقف يرجع الى اختيار الوعى وحريته • ومن هنـا كان الماضى باعتباره موقفـا لا يحد من الحرية وانمـا هو شرط لازم لهـا • ومن هنـا أيضـا يظـل مجال الحرية متسعـا بقـدر مـا للوعى من مشـاريع وبقـدر ما يختار من غايات • والوعى يسـتطيع ان يختار دلالة ماضيه على آلاف الأنحـاء ، فهـو يستطيع أن يقبل ماضيه أو يرفضه ، ويستطع أن يستمـر فى تقليـد ما أو يتحول عنه أو يستنكره ، ويستطيع أن ينجز التزاما معينا أو يتخلى عنه ، ويستطيع أن يفيد من خبراته أو يتجاهلها ، ويستطيع أن يقـاوم ما به من ضـعف أو يتجنبه أو يستغله • وهكذا يتصرف فى ماضيه بمحض حريته فيحـوله الى دوافع مختلفة بحسـب اختياره للمستقبل • وهذا هو ما فطن اليه كتـاب اليونان وعبروا عنه بقولهم : « لا يمكن أن يقـال عن انسان انه سـعيد قبل موته » (٩) • وفى وسعنا أن نضيف الى هـذه العبارة قولنا : « ولا يمكـن كذلك أن يقال عن انسان انه شقى قبل موته » • فطالما أن الانسان حى تظل أمامه مجـالات للاختيـار ، ويظـل حرا فى أن يضفى على ماضيه ما يشاء من دلالات ومعـان وأن يشرع نحـو ما يختار من مستقبل • ولن نستطيع أن نقـول عنـه انه سـعيد أو شقى الا حين تنتهى حياته ويصبح برمتـه وجودا — فى — ذاته يمكننا ان ننظـر اليه فى ثباته وجمـوده وأن نحـكم عليه بالتالى باعتباره موضوعـا ساكنـا خاليـا من الحريـة • أما الانسان الذى لم يمت بعـد ، أى الذى هـو وجـود — لأجل — ذاتـه قوامه الانفصـال والشروع الدائمين ، فان مجالات الاختيار تظل فسيحة أمامه ويظل بالتالى حرا لتغيير الماضى ولأن يضفى عليـه ما يختار من معـان ودلالات • ومن هنا فليس الماضى موقفـا يحد من مجـال الحريـة وانما هو بالعكس موقف يكشـف عن هذا المجـال لأنه يكتسـب قيمته ومعنـاه من الحرية ولأنه شـرط لازم للحرية •

وبنفس المنهج السـابق فى تحليل الحـل والماضى يتضح لنا أن الموت موقف عـارض لا يحـد من حرية الوعى • لقـد عرفنا أن التركيب الأنطولوجى للوعى هو أن لا يكون ما يكونـه وأن يكون ما لا يكونه ، وأن هـذا التركيب يعنى أن الكون دائمـا فى حـالة ملاشـاة للحاضر وشروع مسـتمر نحـو

---

(٩) L'Etre et le Néant, p. 582

المستقبل • ولكن الموت هو نهاية لكل مشروع ولكل مستقبل • فهو اذن لا يخص التركيب الأنطولوجي للوعي ، وهو ليس احدى امكانيات الوعي وليس كما يقول هيدجر امكانية الوعي المطلقة باعتبار الانسان « وجودا - الى - الموت Sein-Zum-Tode

وانما هو يأتى من خارج الوعي • ولهذا فان العلاقة بين فكرتى الحرية والموت عند سارتر تختلف كل الاختلاف عن العلاقة التى يراها هيدجر بين نفس الفكرتين : فهيدجر ينظر الى الحرية على أنها الامكانية والى الموت على انه احدى امكانيات الانسان أو هو الامكانية المطلقة ، باعتبار انه نهاية وغاية الامكانات الانسانية كلها • ومن هنا - أى من ناحية اعتبار الحرية امكانا - فان الموت يكون مرتبطا بالحرية ومجالا لها • أما سارتر فليست الحرية عنده هى الامكان ولكنها الاختيار الحر والقائم على اللاشاة والشروع المستمر للأنا • فحرية الأنا هى فى تجاوزه المستمر نحو المستقبل • أما الموت فهو ملاشاة لهذا التجاوز ، وبالتالى ملاشاة للأنا ذاته • فالموت هنا لا يأتى من الذات ، وليس هو من بين امكانياتها ، بل هو أمر خارجى ينتقل بالذات الى اللاوجود • وبما أن الموت لا يأتى من الذات أى انه لا ينبنى على امكانيات الذات وبالتالى لا ينبنى على حريتها - وبما أن المعانى الخاصة بحياة الذات لا تأتى الا من الذات نفسها بمقتضى حريتها ، فان الموت لا يضفى على الحياة من الخارج أى معنى ، بل بالعكس ، كل ما يمكنه أن يفعله هو أن ينزع عن الحياة كل معنى لأنه يضع النهاية لكل نشاط له معنى - انه يعدم الذات ويلاشيها فتصبح بكل ما لديها من مشاريع وامكانيات منتفية المعنى Oabsurde .

ويرى سارتر انه من العبث ان نلجأ الى الانتحار باعتبار أنه نهاية للحياة تنبنى على أساس من حرية الوعي • وذلك لأن الانتحار هو بعد كل شيء فعل تقوم به الذات • وكل فعل يستمد معناه من المستقبل • فالمستقبل وحده هو الذى يضفى على الانتحار دلالته • ولكن الانتحار هو الفعل الأخير فى حياة الذات • فالمستقبل منعدم بالنسبة للذات المنتحرة • ومن ثمة فليس للانتحار أى دلالة : « ان الانتحار هو شيء منتفى المعنى une absurdité يغرق حياتى فى انتفاء المعنى l'absurde لأنه »

L'Etre et le Néant, p. 624.

يمنع المستقبل ، فالمستقبل وحده هو الذى يضفى على حياتى ومشاريعى معناها .

يقول سارتر : « ماذا يمكن اذن أن يعنى انتظار الموت ، اذا لم يكن انتظارا لحادث غير معين ينتهى بكل انتظار الى انتفاء المعنى بما فى ذلك نفس انتظار الموت ؟ ان انتظار الموت يهدم نفسه بنفسه لأنه يكون نفيا لكل انتظار ... ولا يمكن أن أتعقل شروعى نحو موتى أنا ... لأن مثل هذا الشروع يكون تحطيما لكل المشروعات (بما فى ذلك نفس الشروع نحو الموت) . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون الموت امكانيتى الخاصة ولا يمكن أن يكون واحدا من امكانياتى » (١١) . وبعبارة أخرى لا يمكن أن أشرع نحو موتى باعتباره احدى امكانياتى أو احدى مشاريعى لأن الموت يعنى الشروع فى استحالة كل مشروع بما فى ذلك الشروع نحو الموت .

الموت اذن هو ملاشاة لجميع امكانيات الوعى . وهو بهذا المعنى شىء سلبى منتفى المعنى . ولكن الوعى - كما عرفنا - ليس الا ملاشاة مستمرة لذاته . فالموت اذن هو ملاشاة للملاشاة ، أى أنه نفى للنفى . وبما أن نفى النفى هو ايجاب فالموت اذن بهذا الاعتبار ناحية ايجابية . ودراسة هذه الناحية الايجابية تبين لنا - كما فى الناحية السلبية - أن الموت واقع عارض منتفى المعنى وأنه لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى ، أعنى لا يخص الوعى من حيث ان الوعى وجود . فقد عرفنا أن الوعى كوجود هو فى حالة تأجيل sursis مستمر ، وأن هذا التأجيل هو الذى يتيح للحياة أن تقرر معناها الخاص . فالكائن البشرى الذى يتوقف عن الحياة يتوقف عن الملاشاة والشروع ، وتنتفى عنه حالة التأجيل المستمر . أنه يصبح بكليته وجودا - فى - ذاته لا يتغير ، يصبح مجرد كائن ثابت لا ينتظر أى دلالة أو معنى من المستقبل لأن المستقبل ممتنع بالنسبة له . ولكن المستقبل ليس ممتنعا بالنسبة للآخرين . ولذلك فان المسألة تنتقل الى الآخرين ويصبح مصير الكائن البشرى الذى توقف عن الحياة فى ايدى الآخرين . اما بالنسبة له فالأمر يكون قد انتهى لأن الموت ليس ملاشاة وشروعا وانما هو سقوط الذات خارج العالم . واذن فالموت هو

---

(١١) L'Etre et le Néant, p. 624.

انتصـار للآخر ، أعنى أنه انتصار لوجهـة نظره على وجهة النظر التى يكونها الكائن الميت · أما مصير الكائن الميت نفســه من حيث دلالة حياته وقيمتها فهو خاضع للآخرين يتحـول ويتغير بمقتضى نظرتهم وحريتهم · انه لا يعـود يوجد الا فى البعد الخاص بالخارجية ، أى أنه يصبح « وجودا ـ فى ـ ذاته ـ لأجل ـ الآخر » (١٢) · وبما أن الانســان لا يمكنه أن يرى نفسه من وجهـة نظر الآخرين باعتباره ذاتـا ، كذلك بالمثـل يسـتحيل على الانسان أن يرى حياته من ناحية الموت ، أى أن يتخذ الموت مركزا ينظـر منه الى حياته · وسارتر يعرض لهذه المحـاولة المستحيلة فى قصـة الجدار Le Mur على لســان توم Tom ، أحـد المحكوم عليهم بالمـوت · فهو يقول : « ·· اننى أرى جثتى ، ليس هذا بالأمر الصـعب ولكن ها أنذا أراها بعينى رأسى · ينبغى أن أستطيع التفكير ·· التفكير فى أننى لن أرى شيئا بعد ذلك وأننى لن أسمع شيئا بعـد ذلك وأن الحياة ستستمر لأجل الآخرين · ليس فى قدرة المرء أن يفكـر هكذا ··· أحيانا كنت أسهر طيلة الليل فى انتظار شىء ما · ولكن هذا الشىء لم يكن يشبه هذا (يعنى الموت) : فهو يفجؤنا من الخلف ··· ولم نستطع أن نعد أنفسنا له » (١٣) ·

الموت اذن ـ من هذا الجانب الايجابى ـ هو انتصار للآخر على الوعى· ومن هنا فهو يحيلنا الى واقعـة عارضة أى الى حادثة غير لازمـة هى وجود الآخر · فاذا لم يوجد الآخر لم نعرف هذا الموت · وهو ـ بهـــذا المعنى ـ لا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى كمـا سبق أن رأينـا ·

نخلص اذن مما سبق الى « أن الموت ليس إمكانيتى الخاصة وانما هو واقعة غير لازمة ، وهو بهذا الاعتبار يفر منى من المبدأ ويتعلق بواقعى العارض بصفة أصلية ··· ان الموت هو مجرد واقعة مثل المولد ، انه يأتى الينا من الخـارج وهو يبدو لنـا من الخارج » (١٤) ·

---

(١٢) وضعنا هذا التعبير « وجود ـ فى ـ ذاته ـ لأجل ـ الآخر » لنميزه عن « الوجود ـ لأجل ـ الآخر » · وذلك لأن هذا الموجود الثانى لم يتوقف عن الحياة ولا يزال حاصلا على الحرية التى تمكنه من معاودة الصراع للانتصار على الآخر · أما الموجود الأول فقد أصبح بمقتضى الموت شيئا ـ فى ـ ذاته بصفة نهـائية (راجع الفصل الثالث : المقالة الأولى) ·

(١٣) J.-P. Sartre : Le Mur, p. 21 et 22.

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 630

وهنا نضع السؤال التالى : ما هى اذن الصلة بين الموت — بهـذا الاعتبار — وبين الحرية باعتبارها ، كما عرفنا ، ملاشـاة الوعى لذاته وشروعه نحـو المستقبل ؟ يقـول سارتر : « لا يوجد أى محـل للموت فى الوجـود — لأجل — ذاته ، فهو لا يستطيع أن ينتظره أو يحققه أو يشرع نحوه ... والموت لا يمكن أن يجىء من الداخل كمشروع للحـرية الأصلية ولا أن يتلقاه الوجـود — لأجل — ذاته من الخارج على أنه كيفيـة . فماذا يكون اذن ؟ لا شىء غير مظهـر معين للواقـع العارض وللوجـود لأجل الآخـر ، أى لا شىء غير كونه معطى donné » (١٥) . ولكنه معطى خارج عن الـوعى والا لأصبحت حريتى عاجزة ازاءه . فهو شىء خارج عن الوعى أو هو شىء خارج حتى عن محـاولة الوعى تحقيقه . وبعبارة أخرى انه حد للـذات لا يمكن لمسه أو ادراكه لأنه خارج عن الحرية . ولذلك يقول سارتر : « ان الحرية التى هى حريتى أنا تظل كليـة ولا متناهية ، لا لأن الموت لا يحدها ، ولكن لأن الحرية لا تقابل ابدا هـذا الحد ، فالموت ليس البتة عـائقا ، لمشروعاتى ، وانما هو مصير فحسب فى موضع بعيد عن هذه المشروعات . اننى لسـت « حرا لأن أموت ، وانما أنا مائت حر » (١٦) . أى أننى موجود حر قابل للموت .

اذن فالموت هو حد غير قابل للارادة وخـارج عن حريتى ولا التقى به اطـلاقا على أنه قيد فوق هـذه الحرية . انه ليس عائقـا لحرية الوعـى ، فمشروعـات الوعى تقـوم مستقلة عنه : انهـا تعنى التجاوز المستمر الحر نحو المستقبل ، وهو يعنى لحظـة الحياة التى ليس لنـا أن نحيـاها أبدا .

نخلص اذن من دراسـة المحل والماضى — وبعد أن نستبعد الموت لأنـه حد خـارج عن الوعى ولا يخص تركيبه الأنطولوجى — الى أن المعطيات أو المواقف التى تخص التركيب الأنطولوجى لا تحـد من حرية الوعى ، والى أن الانسـان موجود حر وحريته تقتضى وجوده فى موقف . فليست هناك حرية بدون موقف وليس هنـاك انسان ليس حرا . ومن هنـا فلا يمكن أن تتمثل الحرية فى موقف أكثر أو أقل من موقف آخـر . فالعبد فى قيـده حر فى أن

---

(١٥) L'Etre et le Néant, p. 631.

(١٦) Ibid., p. 632.

يحطمه . وهذا يعنى أن معنى قيده يظهر له فى ضوء الغاية التى يكون قد اختارها . لا شك أنه لا يستطيع أن يحصل على ثروات السيد ومستوى حياته ، ولكن هذه أيضا ليست هى موضوع مشروعاته . ان مشروعاته تبدأ أساسا من واقعه العارض أعنى من موقفه كعبد . وهذا يعنى مباشرة أن هناك صلة لازمة بين الحرية والموقف بحيث لا تتجلى الحرية الا فى موقف وبحيث يكون الموقف مجالا للحرية . وهذه الصلة بين الحرية والموقف هى فى غاية الأهمية بالنسبة لنا . وذلك لأنها تعود بنا الى الصلة التى اقامها سارتر بمقتضى فكرة القصدية بين الوعى وموضوع الوعى (١٧) ، وتكشف لنا عن الرابطة بين الحرية الفارغة كما تمثلت فى « الغثيان » لا سيما فى أجزائها الاولى وبين الحرية الملتزمة كما تمثلت فى « الذباب » (١٨) . ومن هنا يمكن أن نرى أن فلسفة سارتر كلها تخضع لفكرة عامة سائدة هى فكرة ازدواج الدلالة **l'ambiguïté** . ولا ينبغى الخلط - كما تقول سيمون دى بوفوار (١٩) - بين فكرة ازدواج الدلالة وفكرة انتفاء المعنى **absurdité** . فهذه الأخيرة تعنى انكار أن يكون للوجود اى معنى ، أما الأولى فتعنى الاقرار بأننا لا نستطيع تحديد معنى الوجود . ونحن قد رأينا أن الوجود الانسانى عند سارتر هو واقع عارض وهو فى نفس الوقت تجاوز دائم ، بحيث لا يمكن أن يتحدد معناه بصفة قاطعة وثابتة . ومن هنا كانت الصفة المعبرة عنه هى ازدواج الدلالة. وعلى ضوء هذه الفكرة - أعنى فكرة ازدواج الدلالة - يرتفع التعارض الذى ظهر لنا أول الأمر (٢٠) بين الحرية الفارغة والحرية الملتزمة ،

---

(١٧) انظر الفصل الأول (المقالة الثالثة والمقالة الرابعة) . وكذلك الفصل الثانى (المقالة الأولى) .

(١٨) انظر الفصل الأول : (المقالة الخامسة : من سنة ١٩٣٤ الى سنة ١٩٤٧) .

(١٩) **Simone de Beauvoire : Pour une morale de l'ambiguïté (Gallimard, 9ème éd., 1948), p. 180.**

(٢٠) وهو التعارض الذى رأيناه قائما بين فكرتى الحرية والالتزام فى المقال الرابع من الفصل الأول .

بين سارتر مدرس الفلسفة فى قرية نائية هى الهافر وبين سارتر الجندى المحارب الأسير المجاهد ، بين سارتر الرواقى النزعة الذى يعيش فى مجانية وتشاؤم وبين سارتر المتفائل الملىء بالثقة والعمل ، بين سارتر الذى حرر عام ١٩٤٣ كتاب « الوجود والعدم » وبين سارتر الذى حرر عام ١٩٦٠ كتاب « نقد العقل الجدلى » ٠

* * *

ثالثا : حرية الفعل وحرية العمل

عرفنا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان بمثابة محاولة من جانب سارتر لاقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » ، يعيد فيها الانسان داخل نطاق الماركسية ويعيد بالتالي للانسان معنى وجوده ، وهو المعنى الذى ضيعته الماركسية المعاصرة • واذا كانت معرفة الانسان لوجوده ولمعنى هذا الوجود أمرا لازما عند سارتر ، فان هذه المعرفة هى فى الوقت نفسه معرفة بالتاريخ الانسانى ، لأن التاريخ هو السجل المتطور لفعل الانسان فى العالم • ومعنى هذا أن الانسان هو الذى يصنع التاريخ • ويعتقد سارتر أن التاريخ قد ظل يتحرك دون أن يكون واعيا بذلك حتى جاء كارل ماركس فى منتصف القرن التاسع عشر وجعل التاريخ يعى حركته ويشعر باتجاه هذه الحركة• يقول سارتر : « ان الماركسية هى التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا بذاته » (١) •

ولكن سارتر يبادر على الفور ويؤكد أن الضرورة هنا هى ضرورة جدلية ، وهى تختلف عن حتمية العقل التحليلى التى تعنى صراحة أن التاريخ يشكل قوة يتحتم على الناس الخضوع لها • أما الضرورة الجدلية فليست سوى التطور المتصل الدائب لحركة التاريخ وما تنطوى عليه هذه الحركة من صراع •

والقضية الرئيسية التى تكشف عنها التجربة الجدلية هى قضية التبادل والتداخل بين الانسان والأشياء فى أى علاقة تقوم بينه وبينها • يقول سارتر : « ان الانسان يكون « توسطا » (أى نصل اليه خلال الأشياء التى يسلبها) عن طريق الأشياء بقدر ما تكون الأشياء « توسطا » عن طريق الانسان » (٢) • «l'homme est « médié» par les choses dans la mesure même ou les choses sont «médiées » par l'homme. »

---

(١) Critique de la Raison Dialectique, p. 134.

(٢) Ibid., p. 165. كما يقول بعبارة أكثر بيانا : « فى لحظة نتخذها من التاريخ تكون الأشياء بشرا بقدر ما يكون البشر أشياء » ص ٢٤٧ •

بمعنى أن هناك تبادلا جدليا مستمرا بين الانسان والأشياء . هذه العلاقة بين الانسان والأشياء تتضمن مفهوما من أهم المفهومات الجديدة في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » وهو مفهوم العمل praxis وإذا كان الماركسيون قد استخدموا مصطلح البراكسس وقصدوا به التطبيق العملي الذي يهدف الى تغيير المجتمع في مقابل النظر الفلسفي الذي يقف عند التفسير ، فان سارتر قد استخدم نفس المصطلح وقصد به النشاط الذي يقوم به الانسان من حيث هو كائن اجتماعي وتاريخي يعمل على تغيير الوسط المادي : يحيله من عائق الى أداة ويكسبه خصائص جديدة . فعلاقة الانسان بالعالم المادي هي علاقة عمل (براكسس) يمارسه الوجود البشري في الواقع المادي .

وهنا يتضح الفارق الهام بين معنى الفعل le faire على مستوى الوجود الفردي الحر الخالي من أي قيمة سوى قيمة الفعل ذاته ،والذي يقف عند مجرد الرفض على نحو ما جاء في كتاب سارتر «الوجود والعدم» ، وبين معنى العمل praxis الذي تكمن قيمته فيما يحدثه من تغيير الوسط المادي المحيط بالانسان . ان هذا المعنى الجديد والذي جاء في كتاب سارتر « نقد العقل الجدلي » بديلا عن الوعي الحر لا يعبر فحسب عن تغير في المصطلحات التي ألفنا سارتر يستخدمها ، وانما هو يعني كذلك تغيرا في تقدير سارتر لقيمة العمل . لذلك يقول سارتر : « ان كل الجدل التاريخي يقوم على العمل الفردي من حيث ان هذا العمل جدلي من قبل ، أي من حيث يكون الفعل بذاته تجاوزا نافيا لتناقض ، وتحديدا لتجميع حاضر باسم مجموع مستقبل ، وعملا حقيقيا وفعالا في المادة » (٣) .

ومعنى هذا ان العمل الفردي بنية جدلية ، وهي بنية جدلية حاضرة دائما ومقنعة ، ولكنها هي التي تجعل الجدل التاريخي أمرا معقولا . لذلك يقول سارتر بأن « العمل الفردي » اذ لا ينفصل أبدا عن الوسط الذي يركبه ويشرطه وينحرف به ، هو في الوقت عينه العقل المركب constituante في قلب التاريخ مدركا كعقل مركب constituée . (٤) .

(٣) Critique de la Raison Dialectique, p. 165-166.

(٤) Ibid., p. 178-179.

واهم عمل فى المادة ينصب على الانتـاج • ولو كانت اشكال المادة متوفرة بذاتها لاشـباع متطلبات الانسان لقامت العلاقات بين الانسان والانسان على التبـادل réciprocité ، ولاصبح التبادل معيارا بديلا عن « الماهية الانسانية» التى انكرتها وجودية سارتر ، وأمكن من ثمة أن نحدد عن طريقه ما نحكم عليه بأنه «لا انسانى» • لكن ظاهرة الندرة rareté تمنـع امكان التبادل • والتاريخ البشرى الراهن يؤكد ذلك • فالانتـاج فى مستوى أقـل بكثير من مستوى حاجات الانسان المتعـددة • ومع التقاء الحاجة والندرة ينشـب الصراع بين البشر ويتخذ كل صـور العنف • وهذا العنف هو الشر • لذلك يقول جان لاكروا عن « نقد العقل الجدلى » : « انه مقـال عن الشـر • والشر الانسـانى هو العنف » (٥) • واذا كان كارل ماركس قد اقتصر على تفسـير التاريخ بموجب صراع الطبقات ، فان سارتر يذهب الى تفسـير الصراع ذاته حين ينظر الى العمل باعتباره يهدف الى اشباع الحاجات وانما فى اطار الندرة • والندرة واقع عارض يلازم حياة البشر على هـذا الكوكب . وهى من ثمة تجعل علاقة التبادل بينهم مستلبة أو كما يقـول سارتر تبادلا مغتربا réciprocité alienée • فى هذه العلاقة يتهـدد الانسان غيره بالعـداء والموت • وخطر هذا التهديد أقول وأسوأ من خطر الوحوش ومن خطـر الجراثيم على حـد تعبير سارتر (٦) ، لأنه خطر يأتى من كائن يتميز بالذكـاء والقسـوة ، ويهدف الى تحطيم غيره من بنى الانسـان ، ويتميز بالفهم والقـدرة على احباط خطط الغير •

ولا يشترط أن تكون الندرة دائمـا أمرا صريحا ، فان ادراك الحـاجة يتسلل الى أعماق الوعى الانسانى ويسـتقر فيه على مر العصـور شـعور محايث بالندرة ، وهذا ما يطلق عليه سارتر استبطـان الندرة l'intériorisation de la rareté • ويترتب على استبطان الندرة أن يمارس الانسان العنف والصراع ليتجنب خطر الموت حتى وان كان غنيا وفى مأمن من خطـر الموت جوعا • فاستبطان الندرة يحتم سلوكا معينا أو يقيم علم أخلاق éthique

---

(٥) Lacroix : Panorama de la Philosophie Française Contemporaine, (P.U.F., Paris 1966), p. 157.

(٦) Critique de la Raison Dialectique, p. 208.

يتجلى فى صورة أمر بالتحطيم (٧) : تحطيم الشر le mal متمثلا فى وجـود الآخر •

يمضى اذن سارتر الى أبعـد من كارل ماركس فى تفسيره للصراع الطبقى على نحو ما يتمثل فى التاريخ : انه يرده الى الندرة ، فهى سبب الموقـف اللاانسانى فى علاقات البشر ، وهى أساس معقولية هذا المظهر السيىء للتاريخ حيث يرى الانسان فى كل لحظة أن عمله مسلوب ومشـوه بالوسط الـذى يتم فيه • حقيقة أن سارتر يحتفظ بالتمييز الماركسى بين الموضعة والاغتراب بأن يصف نشأته ابتداء من صـورة معينة للموضعة من شأنها أن تربط بين الحرية والضرورة ، أو بتعبير أدق أن تقيد الحـرية بالضرورة • والندرة ، صريحة أو مستبطنة ، تحرك جدلية التاريخ على هذا النحـو الذى يتخـذ أساسا سـمة الصراع فى كل العلاقـات الانسـانية •

وأى دراسة لهذا الصراع وما يشـوبه من عنف يجـب أن تضع فى الاعتبار أن هنـاك من ناحية الانسان ، لا باعتباره وجـودا - لأجل - ذاته منعزلا أو عاكفا على ذاته ، ولكن باعتباره مشروعا يقصد الى تغيير الوسط المادى المحيط به ، وان هنـاك من ناحية أخرى وسـيطا موضوعيا يتجه اليـه الانسان ويعمل على تغييره بصفة دائمة • ولكى يتاح للانسان أن يحدث التغيير الذى يهدف اليه ، وهو تغيير ينصب على الانتاج ولكن فى عـالم تسوده الندرة ، لابد أن يوحد الأفـراد حرياتهم وأن تتجمع أفعالهم فى فعل مشترك • وهنا يصبح العنف أمرا ضروريا تقتضيه المعيشة داخل الجماعـة ، فهو الذى يربط بين الحريات الفردية التى لا تحصى ويقيدها أو يقسرها ليجعلها تتلاقى فى فعـل مشترك • ان الجماعة تتكون وتتعـدل وتتجمع دون توقف تبعا للأهداف التى تسعى لبلوغها • ولبلوغ هذه الأهداف تفرض الجماعة على أفـرادها الخضوع لهـا والانخراط فى نطاق مشـروعها الجماعى • فبدون هذا الخضوع تبقى الحريات الفردية ، فى عـالم تسوده الندرة ، حريات منعـــزلة ينتهك كل منها غيره مما يعنى فى نهاية الأمر سقوطها بأسرها فى قاع مستنقع يسميه سارتر الجمود أو التصور الذاتى - العملى pratico-inerte حيث يصبح كل انسان فيه مجرد شىء من الأشـياء •

---

(٧) Critique de la Raison Dialectique, p. 209.

فالتقاء الحريات الفردية فى فعل مشـترك أمر متطلب ولازم لانقـاذ الانسان من هوة القصـور الذاتى العملى • وهو ليس فى الواقع التقـاء للحريات الفردية المتفرقة ، لأن تساوق هذه الحريات التى لا تحصى أمر محال• ولكنه تنازل عن الحريات الفردية ليتم التلاقى فى عمل مشترك • ان التقاء الحريات الفردية يؤدى الى تجمعات collectifs شبيهة بتجمعات الناس على محطة الأتوبيس فى « سان جيرمان » (٨) حيث يكون انتظارهم فى الصف حسب تتابع وصولهم وليس حسب حاجة كل منهم للركوب • ففى هـذا التجمع لا تكون العلاقة المشركة بين الناس الا لانتظـار الأتوبيس • وهى تصبح بسبب ندرة الأماكن المتوفرة لركوبهم علاقة عداء بالقوة • أما التنازل عن الحريات الفردية للالتقاء فى مشروع مشترك فيؤدى الى وجـود جماعـة groupe ذات وجـدان مشترك كمـا هو الأمـر فى الجمـاعة الثورية حيث يندمج الأفراد فى عمـل واحد رمزا للتحـرر الجمعى •

بيد أن انشقاق الفرد عن الجماعة أمر محتمل لأنه يحتفظ بحريتـه . لا سيما وأن براكسيا الجماعة ليست حاصل جمع براكسـيا الأفـراد • فيلزم اذن أن يمنع أى انشقاق عن الجماعة • والسبيل الى ذلك هو العنف • لـذا كان العنف هو البنية المنتشرة فى الجماعة ، كما أن الشريعة الأولية للجماعـة هى حق الحياة والموت • ولكى تبقى الحرية حرية عامة ، وليس حرية فردية، يلزم أن تصبح عنفا • هكذا يصبح الرعب هو الوسيلة التى تجبر أفـراد الجماعة على الاخاء •

والمسألة التى تطرح نفسها الآن هى كيف تتشكل الجماعة اذا كان الرعب الزاما بالاخـاء ؟ هنا يأتى سارتر بفكـرة قسم الولاء le serment (٩)• فهذا القسم ، سواء أكان قسما صريحـا أم ضمنيا ، انما هو تجسـيد للرعب: انه يعنى أن الانسان يضع حياته ثمنا لانشقاقه على الجماعة • فمن حق الآخرين فى الجماعة قتل الفرد اذا حنث بقسمه وخرج عليها • وهذا كفيل بأن يجعل الرعب والاخاء فى الوقت نفسه أمرا سائدا على جميع أفراد الجماعة•فكل

---

(٨) وهو مثال أثير لدى سارتر يذكره ويعود اليه فى غـير موضع •
راجع : Critique de la Raison Dialectique, p. 308 et suiv. & p. 402
(٩) Ibid., p. 439.

فـرد له حق للرعب والاخـاء على كل ولحد من أفـراد الجمــاعة : الخائن يعيش الرعب من جلاديه والجلاد يعيش الاخـاء مع غيره من القضــاة الآمرين بالموت ٠ والرعب والاخاء فى الحالين هما عنف يعيشه الطرفان ٠ ومن هذين للطرفين تتشكل الجماعة ، يضمن التقاء أفرادها فى عمل أو فى براكســيا مشتركة قسم للولاء ، وهو قسم متبـادل لأنه بموجب التبادل فقط يمكن أن يضع الانسان حدا لحريته وأن يتم هذا التحـديد بحريته المحضة (١٠) ٠

وقسم الولاء هو القسم للثانى الذى يأخذه الانسان على نفسه ازاء الجماعة ، لأن مجـرد مولد الفرد وانصياعه للالتزامات الاجتماعية المتوارثة عن تعاقـد الأسلاف هو بمثابة قســم أصلى أو قسم أول ٠ ثم يجىء ظهور الفرد العادى ذاته كقسم جديد فى قلب الجماعة (١١) ٠ وبموجب هذا القسم يصبح أفراد الجماعة لخـوة ويسود بينهم الاخــاء ولكنه اخاء يستمد قوته من الرعب ٠ ويرى سارتر أن كل ما يكون من أنماط السلوك بين أفراد الجماعة يستمد قوته الرهيبة من للرعب ذاته ٠ وبذلك تتحول الجماعة الاندماجية الى جماعة ضغط ولكراه ، تصوغ حقوقها وأنظمتها ، لأن الرعب والاخاء هو بمثابة سلطـة قضــائية ٠ ويبقى الأفـراد داخـل جماعة الضغط ورائد كل منهم « الصراع من أجل للحياة » ٠ ويؤكد سارتر أن الدافع الى الشر لا يعـود الى مجـرد وجـــود الآخـر ٠ كما اعتقد هجل ، وانما الى العنف سواء أكان الفرد يعانيه بالفعـل أم يشعر بأنه يتهـدده ٠ ومعنى ذلك فى نهاية الأمر أنه يعـود الى النـدرة التى أصبحت باطنية (١٢) ٠ وفى للصراع من أجل الحياة ، وهو الصراع الذى ينشب بين الأنا والآخر ، يتم على نحـو ما نوع من الاتحـاد كذلك بين الأنا والآخر ٠ وآية ذلك أن الأنا يفهم عمـل الآخر مباشرة ومن الباطن عن طريق ما يقـوم به من أفعـال بغية أن يدافـع بها عن نفســه ضد عمل الآخر (١٣) ٠ والفهم هو واقعة مباشرة للتبادل ، يحتاج لكى يتحقق ولكى يكون العمـل الانســانى أمرا معقـولا ومفهوما أن ندرك كل صـور الصراع والتعاون باعتبارها نتائج تركيبية لبراكسيا مجمعـــة (١٤) هى

---

(١٠) Critique de la Raison Dialectique, p. 479.
(١١) Ibid., p. 493.
(١٢) Ibid., p. 752.
(١٣) Ibid., p. 753.
(١٤) Ibid., p. 754.

ما يسميه سارتر بالتاريخ حيث يتم هذا التجميع فى الزمن • أما كيف يتم هـذا التجميـع فهو ما وعد سارتر بوصفه فى كتـاب آخر ، ولكن لم يتح له اخراجه •

* * *

يبقى أن نعـود لالقاء نظرة نقدية على تحـول سارتر : تحـوله عن الاهتمـام بالموقف الميتافيزيقى وعن الذاتية الخاصة التى تبيناها فى « الوجود والعـدم » الى الاهتمام بالواقـع الاجتماعى والتاريخى والى موضوعية تجهد فى الخروج من الذات لتلحق بالآخرين وبالتاريخ ، كما تبينا فى « نقد العقـل الجدلى » •

هنـاك لا شك تغير واضح فى الكتابين من حيث المنهـج ومن حيث المصطلحات : أمـا المنهج فلم يعـد كما كان فى « الوجود والعـدم » منهجا فينومنولوجيا يقتصر على دراسة الوعى وعلى الموضوعات الماثلة له • ولكنه اصبح المنهج الصورى الجدلى الذى يهدف الى دراسة المنطق الحى للعمـل الانسـانى للكشف عن بناءاته الأولية • وليست الغاية من الكشف عن بناءات العمـل الأولية الحصـول على العناصر التى يمكن ابتداء منها أن نعيد تكوين التاريخ ككل تام ، فان التاريخ ليس كلا ولكنه كما عرفنا عملية تجمـيع مستمرة • ولكن الغاية هى ايضاح ما يجعل التاريخ معقولا ؛ لأن هذه البناءات المجـردة الصورية التى نكتشفها هى مـا يحتوى عليه التاريخ • وعلى هذا فالمنهج ارتدادى تقدمى : ارتدادى أو تحليلى يكشف عن بناءات العمـل وبذلك يتيح التركيب التقدمى ويجعله ممكنـا أو على الأقل صحيحا • فالجـانب التقدمى التركيبى يجىء اذن لاحقـا على الجانب التحليلى ولا يجوز من ثمة الاقتصار عليه كمـا تفعـل الماركسية العامية •

وأداة هـذا المنهج التراجعى التقدمى هى العقـل الجدلى الذى هو عند سارتر نفس حركة التاريخ فى سـياق تكونها وفى وعيها لذاتهـا • فالعقل الجدلى هو اذن علاقة بين الوجـود والمعـرفة : أى بين التجميع التاريخى والحقيقة المجمعة • وأيا ما كان من النقد الذى يمكن توجيهه الى هذا التاريخ الجدلى من حيث انه يغض من قيمة المعـرفة العلمية الخالصة التى هى نتاج

للعقل التحليلى ، فما يهمنا هو أن سارتر يبقى بموجب العقل الجدلى فى نطاق قضيته الرئيسية التى قررها فى « الوجود والعدم » ، وهى قضية التمييز بين الانسان والعالم أو بين الوجود لأجل ذاته والوجود فى ذاته . صحيح أنه يصبح فى « نقد العقل الجدلى » أكثر اهتماما بالوجود فى ذاته من حيث أبعاده الاجتماعية والتاريخية . لكننا نستطيع أن نقول ان سارتر لم يهجر الكوجيتو . وآية ذلك أن سارتر لا يكف عن أن يعيد الى الأنثروبولوجيا البعد الوجودى للمدارج التى يدرسها . انه يعيد ادخال الباطنية فى الجدل مما يعنى أنه يستعيد الانسان . وقد عرفنا أن الجدل عند سارتر هو أولا وبالذات جدل انسانى .

اذن فاختلاف المنهج لم يؤد الى تنازل سارتر عن قضيته الرئيسية او خروجه عنها وهى قضية العلاقة بين الانسان والعالم . انه قد أتاح له فحسب أن يتخذ منظورا جديدا يتناول فى ضوئه هذه العلاقة . وهذا المنظور الجديد الذى انصب على العالم الاجتماعى وألح على البناء الطبقى قد اقتضى من سارتر أن يستخدم مجموعة جديدة من المصطلحات .

ونحن اذا عدنا للنظر فى هذه المصطلحات الجديدة وجدنا أنها جاءت عنده مساوقة لمصطلحاته القديمة ومقابلة لها فى الوقت ذاته . فهو يتحدث عن الأنثروبولوجيا الفلسفية بدلا من الأنطولوجيا الفينومنولوجية . وهو يستخدم فى هذه الأنثروبولوجيا ألفاظ « الانسان » و « العمل » و « المادة » فى مقابل « الوجود لأجل ذاته » و « الوعى » و « الوجود فى ذاته » .

فاذا وقفنا عند هذه الألفاظ الثلاثة مع بدائلها تبينا أن القضية الرئيسية عند سارتر واحدة ، وهى قضية العلاقة بين الوجود لأجل ذاته من حيث هو وعى أو شعور وبين الوجود فى ذاته . لكن هذه القضية تشير فى مصطلحاتها الجديدة التى تجىء فى « نقد العقل الجدلى » الى اهتمام سارتر والحاحه فى بيان أن هذه العلاقة لا تقف عند السلب والرفض كما كان الشأن فى « الوجود والعدم » ، ولكنها علاقة عمل يقوم به الانسان ويرمى أساسا الى التغيير : تغيير العالم المادى . ان مقولات سارتر واحدة وابتداؤه من الكوجيتو وتحويله له بموجب القصدية الى وجودية تنصب على الوجود العالمى قد بقى فى « نقد العقل الجدلى » وانما منظورا اليه من خلال ما يحدثه الانسان من تغيرات فى العالم المادى بموجب نشاطه

الانتاجى . هذا المنظور الجديد يبين فى مفهوم الشعور أو الوعى عند سارتر. واذا كنا قد رأينا أن الوعى عند سارتر يقوم من حيث هو متمايز عن الموضوع فانا قد رأينا أيضا أن هذا التمايز هو أساس العمـل وشرطه الوحيد . فالمنظور الجديد لدى سارتر هو اذن مجرد الحاح أكثر على مفهوم العمل . وهو الحاح يبقى على أرضية واحـدة من فلسفة سارتر ، هى الكوجيتو من حيث هو وعـى لشىء ما . لكن سارتر رغم بقائه على هذه الأرضية ينطلق الى تفصيل معنى العمل والنشـاط الانتاجى الى أن يبلغ بنا الى قضية رئيسية جديدة هى قضية الندرة وما يرتبط بهـا من عنف .

ان مقولة العمـل عند سارتر هى أولا ما يتيح الاتصـال بين الأنا والآخر وعلى أساس من علاقات انتـاج محـددة (١٥) . ثم تأتى فكـرة استحالة الاشباع بسبب الندرة مما يعنى الصراع والعنف . وقد رأينا أن استبطان الندرة ، وهى مجـرد واقعـة عارضة ، هو ما يفسر العنف الذى يتسم به التاريخ البشرى كله . ومعنى ذلك أن كل ما يشرع نحوه الانسان يقوم فى نهاية الأمر على واقعة عارضة هى الندرة ، بحيث اذا انتفت الندرة أمكن عندئذ أن نتصور مجتمعا خاليا من العنف تتحقق فيه الحرية بمعنـاها الحقيقى . فهل يمكن أن يتحقق مثل هذا المجتمع ؟ ليس هنـاك عند سارتر ما يمنع من أن تفضى عملية التجميع المستمرة فى نهـاية الأمر الى وحدة التاريخ ووحـدة البشرية . أمـا كيف يفضى التجميع الى الوحـدة فهـذا ما يشكل صعوبة لا سـبيل الى اجتنابها فى فلسفة سارتر . ان الفعـل هو عمل فردى ، وكثرة الضمائر الفردية تبقى من حيث هى كذلك أمرا فرديا لا يتيح للتاريخ أن يمضى فى صـورة حركة تجميع تبلغ غايتها . فالعالم اذن يبقى ذريا مادمنا نلجأ الى العمل الفـردى نلتمس فيه تفسير العالم .

فاذا غضضنا النظر عن هذه الصعوبة وافترضنا أن جدل التجميـع والجماعة كما عرضه سارتر يتيح امكان الانتهاء الى وحـدة التاريخ بزغ لنا ما يردنا من « نقد العقل الجدلى » الى « الوجود والعدم » مرة ثانية ، لأن السؤال سيكون عندئذ عن الانسان من حيث هو شروع : هل يعود الى

(١٥) Critique de la Raison Dialectique, p. 186.

القلق الوجودى ؟ وهل يصبح الانسان انفصالا وملاشاة دائمة كما وصفته أنطولوجيا سـارتر ؟

ان هذه النتيجة تعنى على الفور ان « الوجود والعـدم » كان ينبغى أن يجىء لاحقا على « نقد العقل الجدلى » : لاحقا زمنيا لأنه يتنـاول الوعى أى الوجود لأجل ذاته فى مجتمع انتهى الى وحدة التاريخ البشرى فانتهى منه الاغتراب • ولكن لا ينبغى أن ننسى هنا أن فلسفة سارتر برمتها قد بدأت أصلا من حدس سارتر للوجـود فى ذاته ، وأن هذا الحدس قد كشفت عنه أول رواية ظهرت لسارتر وهى قصة « الغثيان » •

واضح أن ما عرضنـاه عن تحول سـارتر لا ينطوى على أى نقض لقضايا « الوجـود والعـدم » ، ولكنه يتخذ منظورا جديدا يبرز على نحـو أكثر تفصيلا موقف الانسان الاجتماعى والتاريخى • صحيح أنه لا يغفـل العمـل الفردى praxis ولا يغض من قيمته • ولكنه يرى أنه مشروط بنسـق من العلاقات الاجتماعية ولا يتاح للانسان أن يتغير و يتعدل الا فى نطاق هـذا النسق • واذا كان هـذا المنظور الاجتماعى لاسيما فى جانبـه الاقتصـادى هو الوحيد الذى اقتصرت عليه الماركسـية المعاصرة فيما يرى سارتر ، مما انطوى على اهمالها للموجود البشرى ، فان امتياز سارتر يكمن فى التأكيد على اهتمامه أيضـا بالبعد الأنطولوجى داخـل الاطار الاجتماعى• فهل أراد سارتر بذلك أن يعيد للماركسية الحياة أم أن يفجـرها من الداخل ؟

الفصل الخامس

قيمة الحرية السارترية

أولا : ملاحظات منهجية

عرضنا فى الفصول السابقة لفلسفة سارتر فى خطوطها الرئيسية ، ودرسنا بعض هذه الخطوط فى تفاصيلها العامة ، وبعضها الآخر فى تفاصيلها الدقيقة ٠ وعرفنا أن هذه الفلسفة تقوم على مجموعة من المقولات ، وتتابع منهجا معينا هو المنهج الفينومنولوجى ، وتقدم لنا أنطولوجيا أى علما للوجود ٠ وقد كشفت لنا هذه الدراسة عن أن جميع الموضوعات المتباينة التى تؤسس فلسفة سارتر تكتمل فى نسق واحد يقوم على قضية واحدة أو يبدأ من مقولة واحدة هى مقولة اللاشاة ، وأن هذه المقولة هى التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأنها تضع الحرية الانسانية وتكشف عنها وتفسرها ٠ ومن هنا كانت الحرية الانسانية هى الحقيقة الأساسية والخط الرائد فى كل فلسفة سارتر ٠ ونحن قد تابعنا هذا الخط ، وعرفنا أولا أن الانسان حر وأنه ـ بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ـ مقضى عليه بهذه الحرية ، وثانيا أن هذه الحرية ليست حرية فارغة ، وليس الانسان حرا فى المطلق ، وانما بالنسبة الى موقف ينخرط فيه أو الى قضية يلتزم بها ٠

وغايتنا فى هذا الفصل هى أن ننظر فيما يمكن أن يوجه من نقد أولا الى الموضوعات المتباينة التى تؤسس فلسفة سارتر ، وثانيا الى المقولة الرئيسية التى تقوم عليها هذه الفلسفة ، وهى مقولة اللاشاة ، وثالثا الى الحقيقة الأساسية فى فلسفة سارتر ، وهى الحرية الانسانية ٠

وينبغى أن نلاحظ فورا ملاحظتين هامتين : الملاحظة الأولى هى أننا لسنا هنا بسبيل سرد الانتقادات التى يوجهها الى الفلسفة الوجودية والى سارتر بصفة خاصة كل من الفلاسفة الكاثوليك (١)

---

(١) مثل الأب Roger Troisfontaines فى كتابه Le Choix de Jean - Paul Sartre (Editions Aubier, Paris 1945) وكذلك الآنسة مرسييه Mlle Mercier والفيلسوف الوجودى جبرييل مارسيل Gabriel Marcel

والماركسيين (٢) والديكارتيين (٣) · فليست الدراسة النقدية — فى مجال الفلسفة — مساجلة بين المذاهب المتعارضة · ورغم أن كثيرا من الفلاسفة يتابع فى دراسته النقدية منهجا معينا ، هو معارضة المذاهب كلها بمذهب واحد ، فاننا نرفض كذلك هذا المنهج النقدى ، وذلك لأسباب هامة نوجزها كالآتى :

أولا : ان الفلسفة ليست بحثا يبدأ من المحاولة والخطأ وينتهى الى الصواب والكمال ، وانما هى وجهات نظر تتعدد بتعدد الفلاسفة . أى بتعدد أصحابها · ومن ثمة فلا معنى لأن نعارض مذهبا بآخر وأن نضرب اتجاها باتجاه · حقيقة أن المذاهب المتعارضة تعين الفيلسوف بما تثير

---

(٢) مثل هنرى لوفيفر Henri Lefebvre فى كتابه L'Existentialisme (Ed. Sagittaire, Paris 1946) ، وكذلك لوك لوفيفر · Luc J. Lefèvre فى كتابه L'Existentialiste est - il un Philosophe ? (Ed. Alsatice, Paris 1946) وهذا الكتاب الأخير يقتصر على نقد مقال سارتر « الوجودية فلسفة انسانية » باعتبار أنها التعبير النهائى عن فلسفة سارتر· أما جان كانابا Jean Kanapa فى كتابه L'Existentialisme n'est pas un Humanisme (Ed. Sociales, 1947) فلا يرتفع الى مستوى النقد الجاد ، وانما يقتصر على ترديد بعض الشتائم رغم أنه كان أصلا تلميذا لسارتر ثم تحول الى الماركسية · وربما كان النقد الماركسى الوحيد الذى يرتفع الى مستوى الدراسة العلمية ، رغم اقتصاره على النظر فى الجانب السياسى من فلسفة سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلو — بونتى ، هو كتاب جورج لوكاس George Lukacs « الوجودية والماركسية » Existentialisme et Marxisme (Nagel, 1948) وتتمثل أيضا الانتقادات الماركسية الموجهة لسارتر بصفة خاصة وللوجودية بصفة عامة عند كل من M. Garaudy فى كتابه « أبجدية الحرية » Grammaire de la Liberté (Ed. Sociales, 1950) وبوليتزر Politzer · ومعظم انتقادات هؤلاء تأخذ طابعا سياسيا واجتماعيا ، وكانت تظهر فى مقالات بمجلة « الآداب الفرنسية » Les Lettres Françaises ، وهى مجلة أسبوعية شيوعية ، وكذلك بمجلة « العمل L'Action » ، وهى مجلة أسبوعية أكثر تمثيلا للمبادئ الشيوعية·

(٣) مثل Alquié فيما كتبه فى مجلة « كراسات الجنوب Les Cahiers du Sud » وكتابته رصينة جادة تتناول « الوجود والعدم » بالنقد العنيف ، ولكنها تتفق مع سارتر فى بعض النقاط الجوهرية ، وتنتقد فى نفس الوقت كلا من الماركسيين والكاثوليك ·

من مشـاكل ومسائل ، وبمـا تلقيه من ضوء على المشكلات المختلفة ، ولكنها ـ فى مجـال الدراسة النقدية ـ ينبغى أن تقف عند هـذا الحـد ، بحيث يمكن الافـادة منهـا ، دون أن تصـبح أداة للمعارضـة نلجـأ اليها حين تعوزنا الحجـة والبرهان ٠

ثانيـا : ان الغـاية المطلقـة للفلسـفة هى الكشف عن الحقيقة بمعناها المطلق ٠ والحقيقة بهـذا المعنى أكبر وأعظم من أن يشملها أو يفسرها مذهب واحـد أو اتجـاه واحـد ، كمـا أنهـا أجل من أن يصل اليها أو يستوعبها مذهب من دون المذاهب الأخرى ٠ ولذلك فنحن نرى أن كل فلسفة تشـتمل بهـذا المعنى على جانب من الصـواب وجانب من الخطـأ : أمـا الصواب فمن حيث انها تعبر عن وجه من أوجه الحقيقة ، وتقـوم على أدلة عقلية وبراهين أو حجج منطقية ، والا لم تكن فلسفة ٠ أما الخطـأ فيقـوم فى ادعـاء أى مذهب أنه بلغ الحقيقة كلها بمعناها المطلق ٠

ثالثا : ان الأدلة التى يصطنعهـا مذهب ما لا معنى لهـا الا داخـل هذا المذهب عينه ٠ ويستحيل علينا بالتالى أن ننظر فيها من خارج المذهب ، أى من خلال مذهب آخـر ٠ وهذا يعنى أنه لا ينبغى أن نضع مذهبا فى مقابل مذهب ونسرد أدلة الواحـد وحججه ازاء أدلة الآخـر وحججه ٠

واذن فنحن نخلص مما سبق الى رفض المنهجين : منهج معـارضة المذاهـب بعضها ببعض ، ومنهج معارضة المذاهـب بمذهب واحد ٠ فما هو المنهج الذى نتابعه فى هذه الدراسة النقدية ؟ لقد قدم لنا سارتر علما للوجود أقامه على مجموعة من المقولات ٠ ونحن نريد أن ننظر الى نفس المقولات ، وأن نظل داخل فلسفة سارتر ذاتها ٠ عندئذ نستطيع أن ننظر فى مقدمات هذه الفلسـفة ، وأن نتبين مدى ما بين هذه المقدمات والنتـائج التى تنتهى اليها من تسلسل منطقى أو من تناقض ٠ وهذا هو ـ فيمـا نرى ـ المنهج السليم لكل دراسة نقدية فى مجـال البحث الفلسفى ٠

اما الملاحظة الثانية فهى اننا لا نعنى بالنقـد مجرد الانتقاد ، وانمـا نعنى كذلك الكشف عما فى فلسفة سارتر ـ لا سيما بصدد فكرة الحرية ـ من خصائص ومميزات ٠ فعلى الرغم مما فى هـذه الفلسفة من ثغرات أو مآخذ ، فانها لا تخلو من عناصر قيمة فيها أصـالة وطـرافة ، ومن تحليلات عميقة

فيها دقة وجدة · ان محاولات الفلاسفة وتردد الفكر البشرى منذ فلاسفة اليونان حتى اليوم يؤكد لنا أن الحقيقة الجزئية عسيرة المنال ، وأن المذهب الكامل الذى يعلو على النقد هو شيء ممتنع على العقل ومستحيل · فليس النقد اذن هو الهدم · ومن الاجحاف البين أن نعد الفلسفة الوجودية بالاطلاق مجرد « محاولة ثانوية » (٤) ، أو لونا من ألوان المذهب الحسى »(٥) كما يذهب الى ذلك أستاذنا يوسف كرم ·

وفلسفة سارتر تتميز بميزتين لا تخلو منهما أى فلسفة جديرة بهذا الاسم ، وهما أولا عمق التحليل ودقته ، وثانيا الأصالة فى العرض وفى كثير من الموضوعات الجديدة · والى جانب هاتين الميزتين تشعرنا كتابات سارتر ، لا سيما كتاب « الوجود والعدم » بالذكاء الحاد بأدق معنى لهذه الكلمة · وربما كان لهذه الميزة ، وهى الذكاء الحاد ، غير دلالة ، فهى لا شك تفسر لنا دقة سارتر وعمقه فى التحليل ، ولكنها من جهة أخرى تفسر لنا أيضا أهم نقد يمكن أن نوجهه لفلسفة سارتر · فبسبب هذا الذكاء استطاع سارتر أن يقيم فلسفة كاملة ابتداء من مقولة واحدة ، هى مقولة اللاشاة · (ولهذا خصصنا مقالا من هذا الفصل لنقدنا لهذه المقولة) ·

---

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٣

(٥) المرجع نفسه ص ٤٣٥ ·

ثانيا : نقد الخطوط الأساسية فى فلسفة سارتر

لقد اصطنع سارتر كما عرفنا منهجا معينا هو المنهج الفينومنولوجى ، وأقام بمقتضى هذا المنهج أنطولوجيا جديدة • ومن هنا يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى دراسة فينومنولوجية للوجود • وسارتر يقف عند هذا الحد ، فلا يتجاوزه — كما أشرنا فى نهاية الفصل الثانى — الى أى دراسة ميتافيزيقية ، باعتبار الميتافيزيقا تفسيرا للوجود • فهو لا يحاول أى تفسير للوجود فى أركانه الرئيسية ، مثل وجود المادة والانسان والأنا والآخر أو غير ذلك من المقولات التى يدرسها • فجميع هذه المقولات يتناولها سارتر بحسب المنهج الفينومنولوجى ، دون أن يذهب وراء ذلك ليفسر لنا ظهورها أو قيامها • ولذلك اقتصرت فلسفته على اقامة أنطولوجيا لا تقوم على تفسير سابق عليها • ان مثل هذا التفسير هو ادعاء من جانب الميتافيزيقا ، وسارتر يرفض هذا الادعاء •

وهنا نتساءل مباشرة ، هل يمكن أن نعتبر الدراسة القاصرة على الوصف الفينومنولوجى فلسفة جديرة بهذا الاسم ؟ حقيقة أن أى موقف يتخذه الانسان من قضايا الوجود ، بما فى ذلك موقف من يرفض التفسير الميتافيزيقى للوجود ، يعتبر موقفا فلسفيا • ولكن ثمة فارقا بين الموقف الفلسفى وبين المذهب الفلسفى • واذن فيمكننا أن نصوغ سؤالنا على نحو آخر ، ونتساءل : هل يمكن أن نعتبر فينومنولوجيا الوجود عند سارتر مذهبا فلسفيا ؟

لا شك أن سارتر ليس فيلسوفا بالمعنى اليونانى القديم لهذه الكلمة ، أعنى بالمعنى الأرسطى بصفة خاصة • فليس المنهج الفينومنولوجى الا مجرد وصف لمعطيات الشعور المباشرة • ومن هنا فليست الفلسفة ، بناء على هذا المنهج ، الا علما وصفيا بحتا • ولكن سارتر ، من جهة أخرى ، لم يقتصر على اتباع هذا المنهج فى حدود المعنى السابق ، وانما هو قد حاول — كما فعل هيدجر — أن يتوصل من خلال هذا المنهج الى أنطولوجيا ، أى الى دراسة للوجود ، بالمعنى الأرسطى لهذه الكلمة • هذه المحاولة اذن هى التى تجعل سارتر جديرا باسم الفيلسوف •

فسارتر لم يقف عند مجرد وصف الانسان والمواقف الانسانية والوجود الانسانى ، وانما هو قد أراد ، من وراء دراسته تلك ، أن يتوصل الى الحكم على الوجود الانسانى بما هو كذلك ، أعنى أن يقيم أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى بصفة عامة ، لا مجرد وصف الوجود الفردى ٠

وفى هذه المحاولة تواجهنا ثلاث صعوبات أساسية : الصعوبة الأولى ترجع الى المقدمات التى يبدأ منها سارتر فلسفته ٠ فسارتر يبدأ من مقولتين ، هما : الوعى والأشياء ، أوهما الوجود - لأجل - ذاته والوجود - فى - ذاته ، ويجعل العلاقة الوحيدة القائمة بينهما ، هى علاقة مثول وابتعاد ٠ فالوعى هو مطاردة وفرار مستمرين بحيث لا يلحق بنفسه أو بالأشياء أبدا ٠ انه - كما رأينا - انفصال وملاشاة مستمرة ٠ وسارتر يقدم لنا وصفا أنطولوجيا بارعا للوعى فى انفصاله المستمر وشروعه الدائم ، ويصور لنا هذا الوعى على أنه - بمقتضى الانفصال والشروع - لا يمكنه أن يلحق بنفسه أو يدركها ، فهو بالتالى لا يمكنه أن يعرف نفسه ٠ ان فكرة الانفصال والملاشاة تتضمن وتعنى أن الوعى لا يدرك ذاته أبدا لأنه دائم الانفصال عنها ٠ وهنا نتساءل : كيف يتاح لمثل هذا الوعى ، الذى لا يدرك ذاته أبدا ، أن ينعكس على ذاته ، ويعرف نفسه منفصلا عن نفسه ؟ أعنى كيف يمكن للوعى أن يعى نفسه مدركا شيئا ، ويكون وعيه وعيا بنفسه ، وليس بالشىء الذى يدركه ؟ كيف يمكن للوعى ، الذى يتجه نحو شىء ما ، أن يترك هذا الشىء ، ويتجه الى ذاته ، ويصف هذه الذات فى ادراكها للشىء الذى تتجه اليه ؟ ان الوعى ، لكى يدرك ذاته واعيا ، ويقوم بوصف هذه الذات ، لا بد أن ينعكس على ذاته ، ويتأمل نفسه ٠ ولكى ينعكس على ذاته لابد أن يستبدل ذاته بالموضوع المتجه اليه ، اى أن يجعل من ذاته موضوعا لوعيه ٠ فهو اذن لا يصف اطلاقا ذاته من حيث هى وعى متجه الى الأشياء ٠ وبعبارة أخرى ان الوعى ، حين يتجه الى ذاته ، يستحيل عليه أن يصف هذه الذات فى اتجاهها الى الأشياء الخارجية ، ويستحيل عليه بالتالى أن يقدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعى وعن علاقته بالأشياء الخارجية ٠ لقد قرر سارتر نفسه أن ادراك الوعى لذاته

هو ادراك متضمن فى الوعى نفسه (١) . فيستحيل اذن على الوعى أن ينعكس على ذاته ويدرك نفسه واعيا لشىء آخر . ان مثل هذه المحاولة توقعنا - على نحو ما رأينا (٢) - فى سلسلة لامتناهية ممتنعة .

فاذا كان سارتر قد قدم لنا وصفا أنطولوجيا عن الوعى ، فمن حقنا أن نتساءل كيف استطاع أن يصف الوعى فى انعكاسه على ذاته ؟ وبعبارة أخرى كيف يستطيع الوعى أن يصف نفسه قائما بهذا الوصف؟ ان الوعى ، كى يصف ذاته ، لا بد له من أن يجعل نفسه موضوعا لنفسه . فهل يصف الوعى ذاته من حيث هى موضوع لنفسه ، أم من حيث هى تقوم بهذا الوصف ؟ أعنى هل يصف الوعى ذاته من حيث هو متأمل واصف ، أم من حيث هو متأمل موصوف ؟ لاشك أن الاجابة على مثل هذه التساؤلات تنطوى على تناقض صارخ : فالقول بأن الوعى يصف نفسه من حيث هو متأمل وواصف لنفسه هو قول متناقض ويوقعنا فى سلسلة لامتناهية تحتم أن يكون هناك وعى سابق دائما على كل وعى . والقول بأن الوعى يصف نفسه من حيث هو موضوع تأمل ، أعنى من حيث هو موصوف ، هو أيضا قول متناقض لأنه ينتهى بنا من جهة الى أن نصف وعيا فارغا بينما نحن قد رأينا أن الوعى عند سارتر لا معنى له الا من حيث هو وعى بشىء ما . وهو من جهة أخرى لا يقدم لنا أنطولوجيا كاملة عن الانسان لأنه لا يصف الانسان من حيث هو وعى يقوم بالتأمل وينعكس على ذاته ، وانما يقتصر على وصفه من حيث هو موضوع تأمل فقط .

الصعوبة الأولى اذن تبدأ من مقولة الملاشاة والانفصال ، وتقف حائلا يمنع اقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى من جميع نواحيه ، لأن الوعى ، كما رأينا ، لا يتضمن أى معرفة استبطانية يدرك فيها ذاته ، وانما هو موجه أصلا الى الأشياء . لقد رأينا أن هذه الصعوبة تفضى بنا الى تناقضات لا يمكن رفعها ، وأنه يستحيل علينا مع هذه التناقضات أن نقيم أنطولوجيا كاملة عن الانسان .

---

(١) راجع الفصل الثانى.
(٢) نفس الاحالة

الصعوبة الثانية ترجع الى نفس المقدمات التى يبدأ بهـا سارتر فلسفته • فنحن نعرف أن سارتر يبدأ من الكوجيتو أو هو يبدأ من الأنـا الهوسرلى ولكن الانا الهوسرلى هو كذلك موضوع غير عـالمى ، انه يظل - رغم فكرة القصد - الأنا الذى يوقف الحكم ويقوم بالتعليق ، وهو من ثمة يعود دائما الى الانا الديكارتى أى الأنا أشك والأنا أفكر •

والى هذا الحد يظل سـارتر فى نطاق الفينومنولوجيا • فنحن قد عرفنـا أن الفينومنولوجيـا - عنـد هوسرل وعنـد سـارتر كذلـك - لا تقطع بالوجود الخارجي بالمعنى المطلق ، فهى اذن تقف أو ينبغى أن تقف عنـد الانا العارف • والى هنـا كذلـك تظـل الفينومنولوجيـا اتجـاهـا تصـوريا - هو تصـورية الوعى الذى يظهـر ما هو ماثل لديه من موضوعـات • وهى تقتصر بالتالى على دراسـة التركيبات الجوهرية للوعى ، أو هى تجعل موضوع العقل noème شيئا غير حقيقى متعلقـا بفعـل التعقل noèse.

ولكن سارتر من جهـة أخرى يريـد أن يقيـم تحليلا « وجوديا » ، وأن يدرس الوجـود الانسـانى من حيث هو وجود فى العـالم أو من حيث هو وجود واقعى على نحو ما تدرسه فلسفة هيدجر • فاتجاه سارتر من هذه الناحية هو اتجاه واقعى هيدجرى •

كأن سارتر اذن يجمـع فى فلسفته بين الاتجاهين : الاتجـاه التصورى الهوسرلى والاتجـاه الواقعى الهيدجرى • وهنـا نتساءل هـل يمكن التوفيق بين هذين الاتجـاهين ؟ هل يمكن لسـارتر أن يظل فى حدود المنهـج الفينومنولوجى وأن يقيم فى الوقت نفسـه علمـا للوجود ؟ ان التصوريـة تعنى أن الأنا من حيث هو وعى يفترض الموضوع أو يؤسس وجـوده ، بينمـا الواقعية تعنى أن الموضوع هو موجود عالمى • فهنـاك اذن تعـارض أو تنافر بين الاتجاهين • وبسبب هـذا التنافر لا يمكن أن نجمـع بـين الاتجـاهين الا على حسـاب أحدهمـا : فالتزام المنهج الفينومنولوجى والبدء من الأنا العارف لا يصلنـا الى الوجود العالمى • ومن جهـة أخـرى فـان اقامة تحليـل وجودى تقتضى الخروج من الفينومنولوجيـا • ونحن نعـرف أن سارتر يلجأ الى فكـرة التصدية ويتخذ منهـا مبـدأ لدراسـة الوجود •

فكأن محاولة سارتر لاقامة الأنطولوجيا تتضمن خروجا من الفينومنولوجيا، ـ وهذا هو ما يؤسس الصعوبة الثانية ٠

أما الصعوبة الثالثة فى اقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى فترجع الى احدى القضايا الرئيسية فى فلسفة سارتر وهى قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية ٠ وهذه القضية ، التى يعبر بها سارتر عن موقفه الميتافيزيقى ، توقعنا فى مجموعة من الاشكالات يستحيل معها أن نقيم أنطولوجيا عن مقومات الوجود الانسانى ٠

وهذه الاشكالات تعود كلها الى نوع من التعارض بين معنى الماهية الانسانية ، التى تنكرها فلسفة سارتر باعتبارها سابقة على الوجود الانسانى ، ومعنى الأنطولوجيا من حيث هى دراسة لمقومات الوجود الانسانى ، والتى تريد فلسفة سارتر أن تؤسسها ٠ فما هو معنى الماهية فيما يختص بالانسان ؟ وما معنى مقومات الوجود بالنسبة للانسان أيضا ؟ ان الماهية تعنى الخصائص الجوهرية ، وتعنى أيضا الأعراض العامة التى لا توجد فى أنواع أخرى أو فى أفراد مندرجة فى انواع أخرى ٠ فالماهية اذن تعنى الجنس والفصل النوعى والخاصة التى تعم جميع الأفراد ٠ وهذا هو ما يؤسس التعريف سواء أكان تعريفا بالحد أم تعريفا بالرسم ٠ وسارتر لا يعطينا تحديدا لكلمة الماهية أو لكلمة الوجود ، ولكنه يذكر ما يشير الى هذا المعنى صراحة ، فيقول : « ان الماهية بالنسبة للكتاب ٠٠٠ هى مجمل الكيفيات التى يعرف بها ويمجمل الوسائل التى يصنع بها » (٣) ٠ فالماهية عند سارتر تعنى التعريف ووسائل الصنع ٠ وسارتر يورد قوله ان الماهية تعنى التعريف غير مرة ، فيقول عن الانسان انه « كائن يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأى تصور » (٤) بمعنى أن وجوده سابق على ماهيته ٠ وفى نفس الموضوع يقول : « ان الانسان يوجد أولا ٠٠٠ ثم يعرف بعد ذلك » (٥) ٠ ولما كان التعريف ، سواء أكان بالحد أم بالرسم

---

(٣) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 18.

(٤) Ibid., p. 21.

(٥) Ibid., p. 21.

لا يتناول الا الصفات الجوهرية أو الأعراض الخاصة العامة ، أى ما يخص النوع أو افراد النوع الواحد جميعا ، كانت الماهية بهذا المعنى مرادفة للمعنى الكلى من حيث ان التعريف لا يتناول الا الكلى • خلاصة الأمر اذن هى ان سارتر يصرح بأن الماهية تعنى المعنى الكلى ، وأن هذه الماهية تجىء لاحقة على الوجود الانسانى • وهنا نتساءل الا يعنى ذلك أن الانسان حين لا يكون حاصلا أولا على ماهية معينة ، كما يرى سارتر ، يصبح بالتالى حرا فى أن يكون أى شىء ؟ قد يرد على ذلك بأن سارتر لم يكن يعنى بالماهية ، كما يفهم من كلامه فى « الوجود والعدم » ، الماهية العامة ، أى كون الانسان انسانا ، وانما الماهية الخاصة ، أى كون الانسان بهذه الصفات وبتلك الخصائص • ولكن سارتر من جهة أخرى لم يفرق صراحة بين الماهية العامة والماهية الخاصة فى المواضع التى كان يؤكد فيها سبق الوجود الانسانى على الماهية فى « الوجودية فلسفة انسانية » • هذا الى أنه - على نحو ما سنرى - سينظر الى الماهية من حيث الأعراض المتحققة فى الجزئى ، لا من حيث هى مرادفة للمعنى الكلى كما رأينا الآن وكما وضع هو معناها صراحة • فاذا عدنا الى اعتبار سارتر للماهية على أنها مرادفة للمعنى الكلى أصبح معنى ذلك أن الانسان - من حيث ان ماهيته لاحقة على وجوده - حر حرية لا حدود لها ، بحيث يمكنه أن يكون نباتا أو حيوانا آخر أو ملكا أو الها ، - الأمر الذى هو مستحيل ومتناقض • ان الماهية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون سابقة على الوجود الانسانى ، لأن الانسان بعد كل شىء لا يمكنه الا أن يكون انسانا وليس كائنا آخر أو من نوع آخر •

واذن فالقضية الرئيسية فى فلسفة سارتر ، وهى قضية سبق الوجود الانسانى على الماهية ، هى قضية مستحيلة اذا اعتبرنا الماهية بالمعنى السابق ، أى باعتبارها مرادفة للمعنى الكلى الذى نعرفه بالجنس والفصل النوعى والخاصة العامة • وهذا هو ما يؤسس الاشكال الأول •

اما الاشكال الثانى فيتضح اذا نظرنا الى الماهية من ناحية المعنى الثانى ، أى من ناحية اعتبار سارتر لها على أنها الماهية الخاصة • ذلك أن سارتر لا يفرق بين الماهية من الناحية الأنطولوجية والماهية من

الناحية الابستمولوجية ، أعنى أنه لا يفرق بين الماهية باعتبارها خصائص وصفات موجودة ومتحققة فى الواقع وبين الماهية باعتبارها خصائص وصفات يمكن ان نعرفها وأن نحددها . فاذا كان سارتر قد قرر ان الماهية لاحقة على الوجود فينبغى ان نفهم ذلك من حيث انها صفات وخصائص مدركة بالعقل ، أى باعتبار أن وجودها هو وجود عقلى فقط ، فان هذا الوجود العقلى هو مستخرج من الوجود العينى الذى تحقق . فالماهية بهذا الاعتبار ، ومن الناحية الابستمولوجية فحسب ، لاحقة على الوجود . أما الماهية من حيث التحقق العينى فى الواقع ، أعنى من ناحية وجودها متحققة فى الانسان الواقعى ، فلا يمكن أن تكون كذلك لاحقة على الوجود ، لأن الانسان لا يكون فى الواقع انسانا موجودا بالفعل الا بتحقق هذه الخصائص ، اى حين تتحقق الماهية . فليست الماهية لاحقة على الوجود وليست كذلك سابقة عليه وانما هى ـ بهذا الاعتبار ـ مساوقة للوجود . فالماهية اذن لاحقة على الوجود من الناحية الابستمولوجية ، أى باعتبار ان وجودها هو وجود عقلى مستخرج من الوجود العينى . وهى مساوقة للوجود من الناحية الأنطولوجية، أى باعتبار أنها خصائص وصفات متحققة فعلا فى الواقع . ولكن سارتر لم يقم بهذه التفرقة كما انه لا يهتم بالناحية الابستمولوجية ولا يقول بالتجريد . كأن تقرير سارتر اذن لسبق الوجود على الماهية لايقصد به الناحية الابستمولوجية ، وانما يقصد به جملة الصفات الخاصة متحققة بالفعل وحاصلة على وجود عينى . وهنا نتساءل أيضا الا يعنى ذلك أن سارتر فى الواقع لا يتحدث عن الماهية ، وانما يذكرها ويعنى بدلا جملة الأعراض التى تحقق الانية ، أعنى انه ينظر فى الجزئى المحسوس بدلا من الكلى المعقول ؟ ألا يكون سارتر بذلك قد عاد الى الحسية التى تضع الجزئى بدلا من الكلى على نحو ما يفعل فلاسفة المذاهب الحسية ؟ ان معنى الماهية عند سارتر اما أن يكون الماهية العامة التى هى مرادفة للمعنى الكلى ، وهذه كما رأينا لا يمكن أن تكون لاحقة على الوجود ، لأن معنى الوجود هو وجود شىء ما ، أى وجود ماهية ما ، واما أن يكون معنى الماهية مجرد جملة الأعراض

التى تحقق الانيـة ، فلا تكون بالتالى ماهيـة ، وانمـا عن الوجود الجزئى المحسوس (٦) ٠

فاذا نظرنا فى النتائج التى أسلمنا اليها الاشكال الأول والاشكال الثانى لتضح لنـا أن هنـاك اشكالا ثالثا أشـد خطورة من الاشكالـين السابقين : فنحن قـد رأينـا أن الماهية يمكن فهمهـا على أنحاء ثلاثة : فهى قد تعنى الماهية العـامة ، أو قـد تعنى الماهيـة الخاصـة المدركـة بالعقل ، أو قـد تعنى أخيرا الأعراض المخصصة للجزئى ٠ ونحن قـد رأينـا كذلـك أن سارتر ينتهى فى الواقـع ـ حين يتحدث عن الماهية ـ الى النظـر اليهـا بهذا المعنى الثالث ، أى من حيث هى تؤسس جملة الأعراض المخصصـة للجزئى ٠ وسارتر يجعل هـذه الماهية ـ بمقتضى قضيته الرئيسية ـ لاحقة على الوجود الانسـانى ٠ ومن هنـا أراد أن ينظـر فى هـذا الوجود وأن يدرس مقوماته ليقيم من هـذه المقومـات أنطولوجيـا خاصـة بالوجود الانسـانى ٠ ولكن ما معنى الأنطولوجيا ؟ ومـا معنى اقامة أنطولوجيـا تدرس مقومات الوجود الانسانى ؟ لقـد أراد سارتر من الأنطولوجيـا التى أقامهـا أن يبين كيف يتعلق الوعى بأنحـاء الوجود المختلفة ، فوصـف كيف يتعلق الوعى بالجسـم ، وبموضعه من العـالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل وبالمعرفة والرغبة والارادة ، وبالاختيار ، وبالحيازة والعمـل ، وبالقيمة والغايات المطلقـة ، وأخيرا بكل وعى آخر ٠ ولنتهى سـارتر بهذا الوصف الى الكشف عن امكـان المعرفـة وامكـان العمـل والى وضع أساس تقـوم عليه الأخلاق ٠ ولذن فالأنطولوجيا بهـذا المعنى السابق هى علم خـاص بالوجود الانسانى ، ولكنه علم شامل يتناول الوجود الانسـانى فى جميع نواحيه ٠ ونحن نعلم أن سارتر ـ مثـل هيدجـر ـ لـم يـرد الوقوف عند مجرد الوجود الانسانى ـ كما هو الحال بالنسبة لمعظم الفلاسفة الوجوديين وانما هو أراد أن يبدأ من الوجود الانسـانى وأن يذهب الى الوجـود المطلق ٠ فالفلسفة عند سارتر لا تقف عند حد الوجود الفردى ، كما يفعل كيركجارد مثلا ، وانما هى تمتد الى الوجود من حيث هو كذلك أعنى بمـا هو موجود ٠ بيد أن هـذا المنهج ، الذى يقضى بالبدء من الوجود الفردى ومن

---

(٦) والى هـذا الرأى يذهب كذلك يوسف كرم « تـاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٤٣٥ ٠

التجربة الشخصية للذهاب الى الوجود العام والوجود المطلق ، لا يكشف فى الواقع الا عن جوانب معينة من الوجود الانسانى · انه لا يكشف عن مقومات الوجــود الانسانى من جميع نواحيه ، لأنه ، بعد كل شىء ، منهــج يبدأ من تجربة خاصة ، فلا يكشف الا عن أوجه خاصة ، كما أن التجارب الأخـــرى التى يبدأ منها فلاسفة آخرون قد تكشف عن أوجه أخرى · حقيقة أن سارتر يبدأ بتحليل الوجودين : الخارجى والكوجيتو · ولكن هذا التحليل يقوم أصلا على تجربة سارتر الخاصة الأساسية ، وهى لاكتشاف الوجــود المختلط الذى سينفصل عنه الأنـــا ، بحيث تظل التجربة الخاصة هى نقطة البداية التى اعطت سارتر مادة فلسفته · ورغم أن هذا المنهــج الذى يبدأ من نقطة ذاتية خاصة لا يمكن أن يكشف عن مقــومات الوجــود بصفة عامــة ومن حيث هو وجــود مطلق ، فان سارتر يقيم ابتداء من تجــربته الشخصية ومن الوجود الفـــردى الخاص أنطولوجيا تتنــاول الوجــود بصفة عامة ومن حيث هو وجــود مطلق · وهنا نتســاءل مرة أخرى : ألا تعنى الأنطولوجيا بهــذا المعنى السابق نفس الماهيــة الانسانية التى رفض سارتر من قبل الاقــرار بهـا ؟ ألا يعنى الكشف عن مقــومات الوجــود الانسانى الكشف فى نفس الوقت عن الماهية الانســانية ؟ ان هــذه المقــومــات لا يمكن أن تكون جزئيـــة وفردية خاصة ، والا لمـا كانت مقــومات ، ولمـا خرج ســارتر من الوجــود الفردى الى الوجــود العام وأقــام له علما هو الأنطولوجيا · واذن فهـــذه المقومات هى مقومات عامة ، أى أنها تشير الى المعنى الكلى والى الماهية · ولكن سارتر من جهــة أخرى رفض أن تكون هناك ماهية بالنســبة للانسان يمكن تحديدها ، لأن هذا التحديد يقضى على الحرية الانســانية التى أراد أن يبقى عليها ·

واذن فسارتر يحـــاول من جهة أن يقيم أنطولوجيـــا أى أن يحــدد مقــومات الوجــود الانســانى ، وهو من جهة أخــرى يرفض تحـــديد هذه المقومات برفضه لتحديــد الماهية الانسانية ، وهذا هو ما يؤسس الاشــكال الثالـــث ·

ونحن قد رأينا الاشكال الأول والثانى ينتهيان الى دحض القضـــية الرئيسية فى فلسفة سارتر وهى سبق الوجـــود على الماهية الانسانية · والى

مثل هذه النتيجة ينتهى أيضا الاشكال الثالث · وذلك لأن سارتر نفسه قد أظهر — حين قدم لنا فى « الوجود والعدم » أنطولوجيا خاصة — كيف تتعقد الحقيقة الانسانية وتتشابك حولها مجموعة من المقومات والأحوال ، هى ما عبر عنها بالمجال الواقعى للحرية الانسانية ، فتكاد تخضع هذه الحقيقة الانسانية لمجموعة من المشروعات الثانوية بينما يحجب عنها مشروعها الأساسى · فاذا كان الانسان — كما تقضى أنطولوجيا سارتر — خاضعا لمجموعة من المقومات والأحوال لم يعد ثمة معنى لجعل الوجود سابقا على الماهية ، فان هذه المقومات وهذه الأحوال كافية وحدها لتأسيس الماهية الانسانية واخضاع الانسان لها · أما اذا كان سارتر يريد الابقاء على قضيته الرئيسية ، أى سبق الوجود الانسانى على الماهية ، ليبقى بالتالى على الحرية الانسانية ، فلن يكون هناك أى معنى اذن لاقامة أنطولوجيا تدرس مقومات الوجود الانسانى من حيث هو وجود عام ·

هناك اذن تناقض فى قول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية الانسانية ، كما أن هناك تعارضا بين هذه القضية وبين محاولة سارتر اقامة أنطولوجيا · وهذا التعارض والتناقض — على نحو ما رأينا فى الاشكالات الثلاثة السابقة — هو ما يؤسس الصعوبة الثالثة فى اقامة علم للوجود من حيث هو وجود ·

لقد رأينا أن الصعوبة الأولى تبدأ من مقولة الانفصال واللانسأة وتقف حائلا يمنع اقامة علم للوجود من حيث هو وجود · ورأينا الصعوبة الثانية تبدأ من الأنا الهوسرلى كما يصطنعه سارتر ولا تصلنا الى الوجود العالمى والى اقامة علم للوجود الا بمقتضى الخروج من الفينومنولوجيا · ورأينا الصعوبة الثالثة تبدأ من قضية سارتر الرئيسية أى من سبق الوجود الانسانى على الماهية وتقف أيضا حائلا يمنع اقامة علم للوجود من حيث هو وجود ·

فاذا تركنا هذه الصعوبات جانبا ونظرنا فى الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر ويجعل منها نسقا فلسفيا ظهر لنا بوضوح ما فى هذا النسق من تسلسل منطقى محكم وظهرت لنا قيمة سارتر كفيلسوف وامتيازه بصفة أخص باتجاه عقلى يقارب الى حد بعيد العقلية الديكارتية ·

أما هـذا النسق الفلسفى أو هـذه الأنطولوجيا فهى - على نحـو ما رأينا فى الفصول الثانى والثالث والرابع - تبدأ من « الكوجيتو » الديكارتى ، ولكنها تنظـر الى الأنا الواعى والموضـوع الذى يقصده الأنا فى علاقتهمـا التى لا تنفك ، فتؤكد الأنا الواعى وتؤكد فى نفس الوقت الأشـياء الخارجية ، وتقتصر على دراسة ما يظهر للوعى - حسب ما يقضى المنهج الفينومنولوجى - دون أن تتجاوز ذلك الى القول بالجوهر وراء الظاهرة .

وسارتر يكشف عن ارتباط الوعى بالأشياء على نحـو جدلى بحيث تصـبح الفينومنولوجيا لديه دراسة وتحليلا لكل ما يظهر للوجود الواعى . فهو يصف كيف يتعلق الوعى - لا على أنه مادة أو عملية بل باعتباره حضورا انسانيا فى العـالم - بأنحاء الوجود المختلفة . وهـذه العلاقة بين الوعى والأشياء هى الشرط الوحيد الذى يتيح امكان المعرفة ويتيح امكان العمـل : فنحن قد رأينـا أن الأشياء - أو كما يسميها سارتر « الوجود - فى - ذاتـه » هى موجـودة بذاتها ، ولكنها ليست حاصلة على أى معنى أو دلالة ، فهى ليست أشـياء معينة أو واضحة ، وهى ليست هذا الشىء أو ذاك . وانمـا هى عماء مشوش لا معنى له . ولكن هـذه الأشياء الجامدة تتحول الى أشياء لأجل - الوعى ويصبح لها - بمقتضى حرية الوعى - ما يختار لها من معنى وما يضفى عليها من دلالة . فالوعى كما تقـول سيمون دى بوفوار (٧) : « ينتزع الأشياء من غيبوبتها اللاواعية .. ويعطيها لونها ورائحتها » . وهو اذ يفعـل ذلك يعتبر مؤقتا أن الأشياء الأخـرى التى لا يقصـدها غير موجـودة ويقذف بها فى العدم ، وهو من جهة أخرى يعى الشىء الذى يتجـه اليه ويتميز عنه فى نفس الوقت . وعلى ذلك ليس الوعى شيئا بذاته و مادة تفكر ، وانما هو مجـرد القدرة على الاتجـاه نحو الأشياء والتميز عنها .

واذن فالوعى مجـرد مثول ازاء الأشياء وتميز عنها . وهذا التمـيز هو الذى يحد الأشياء ويعرفها دون أن يكون الوعى خاصية لها أو شيئا آخر موضوعا ازاءها . انه مجـرد تميز وانفصال مما هـو موجـود . فهو اذن يتطلب ضرورة وجـود العـالم الموضوعى لكى ينفصـل عنه ويكسبه فى نفس

---

(٧) Simone de Beauvoire : L'Invitée, (Gallimard, 1945), p. 10

الوقت معناه ودلالته وكى يتاح له بالتالى معرفته . فالانفصال اذن هو الشرط اللازم لامكان المعرفة .

ونحن قد رأينا كذلك أن الوعى لا يقف من العالم والأشياء عند حد المعرفة فحسب وانما هو يعمل فى العالم مغيرا فى مادته ومبدلا فى طبيعته . وليس العمل مجرد حركة ، وانما شروع له اتجاه وقصد ، ولا يتم من ثمة الا فى ضوء غاية . ولأجل الشروع نحو الغاية ينبغى الانفصال عن الحالة الراهنة وعما هو كائن بالفعل . فالانفصال اذن هو الشرط اللازم لامكان العمل .

وهذا الانفصال الذى يتيح امكان العمل هو ما يؤسس عند سارتر التركيب الأنطولوجى للوعى . فالوعى هو - بمقتضى هذا التركيب - انفصال مستمر ومفارقة دائمة . لانه ليس ماهية ثابتة وانما هو وجود قوامه الانفصال المستمر عن الأشياء حوله والمفارقة لذاته والتجاوز الدائم لماضيه . وهذا بالذات عنى انفصاله عن الأشياء وعن ذاته وعن ماضيه ، هو ما يتيح للوعى حريته الدائمة . ان الوعى مقضى عليه بهذه الحرية لأنه ليس حاصلا على ماهية ثابتة يتحدد بمقتضاها سلوكه وترسم فى نطاقها أفعاله . وهو ليس حاصلا على ماهية ثانية لأنه انفصال دائم لا يتيح له أن يستقر على حال ثابتة . يقول سارتر : « اننى منفى .. خارج العالم وخارج الماضى وخارج نفسى : الحرية هى النفى ، وأنا محكوم على بأن أكون حرا » (٨) .

هذه الحرية تقضى ضرورة بأن يكون الانسان مسئولا ، ومن هنا كان ارتباط فكرة المسئولية بفكرة الحرية الانسانية . وبغض النظر عن امتداد هذه المسئولية الى مجال الشعور بها ازاء الآخرين ، على نحو ما يقرر سارتر حين يجعل الانسان مشرعا لنفسه ولغيره وصانعا لمثال أعلى هو الانسان كما ينبغى أن يكون - نقول بغض النظر عن هذه الفكرة التى هى غريبة على النسق الفلسفى الذى يقيمه سارتر ، والتى يضعها سارتر فى مقاله « الوجودية فلسفة انسانية » مجرد وضع كما يفعل كنط بصدد

---

(٨) L'Age de Raison, p. 285.

« الأمر المطلق » - على نحو ما سنرى بشيء من التفصيل فى المقال الرابع من هذا الفصل - فان مسئولية الانسان أمام نفسه ، وشعوره بأنه يصنع نفسه ، وأنه يختار ذاته وأسلوبه فى الحياة بمحض حريته وبمقتضى هذه الحرية - كل ذلك كفيل بأن يجعله يشعر بالحيرة والتردد والجزع ، وأن يعانى من هذه الحرية قلقا وحصرا هائلا • ومن هنا كان ارتباط القلق بالمسئولية الانسانية ، واقترانه بالتالى بفكرة الحرية الانسانية •

ومن هنا أيضا كان التماس الانسان لطريق الخلاص من هذا القلق وهذا الحصر • فهو قد يخدع نفسه ويوهمها بأنها حاصلة أصلا على ماهية ثابتة ، وأن سلوكه يتحدد بالتالى وينبغى أن يتحدد فى نطاق هذه الماهية • وهو قد يتابع فى سلوكه أنماطا معينة ثابتة يستمدها من المجتمع الذى يحيط به والبيئة التى يعيش فيها والأفراد الذين يخالطهم أو الذين يتخذ منهم نماذج وأمثلة عليا • وهو قد يخضع للمجتمع فيأتمر بأوامره وينتهى بنواهيه ويتابع أوضاعه الثابتة وتقاليده المتحجرة • وهو قد يلجأ الى السحر أو الى الجنون ، ففى السحر اعتقاد بأن ثمة أشياء موجودة وثابتة وحاصلة على ماهيات يمكن بعثها بمجرد أن نذكر اسمها • وفى الجنون نتمثل عالما آخر فيه الأمن والطمأنينة بخلاف العالم الذى نعيش فيه • وهو قد يرغب ويتمنى أن يتحول الى شيء من الأشياء وأن يصبح مثلها وجودا - فى - ذاته خاضعا لمجموعة من القوانين العلمية الصارمة ، وحاصلا بالتالى على ما فيها من جمود وصمت وطمأنينة •

هذه الوسائل المتباينة التى يلجأ اليها الانسان طلبا للطمأنينة وسعيا وراء الثبات والاستقرار ان هى الا أساليب أو حيل متنوعة للفرار من الحرية ومما يقترن بالحرية من مسئولية ومن قلق • فعن طريق هذه الأساليب يخدع الانسان نفسه ويخفى عن نفسه حريته ، وهذا ما يسميه سارتر بسوء النية •

والى هنا نلاحظ أن سارتر حين يبدأ من الكوجيتو كمقولة أولى لا يضيف اليها بعد ذلك مقولات جديدة ، وانما ينظر فى نفس المقولة الأولى ويستخرج منها ما يترتب عليها • فهو قد نظر فى الأنا الواعى ،

ومن الأنا الواعى ذهب ـ كما يقضى بذلك المنهج الفينومنولوجى الذى يتابعه ـ الى ما يحيل اليه الأنا الواعى أى الى الأشياء ، بحيث انكشفت له العلاقة بين الأنا الواعى وبين الأشياء على أنها علاقة انفصال وتميز مستمرين . وعن هذه العلاقة استخرج سارتر فكرة الحرية . وبالنظر الى فكرة الحرية بين لنا سارتر ما يلازمها من مسئولية . ولكن المسئولية تقترن بالقلق ، والقلق يدعو الى الفرار منه ، والفرار من القلق يتم بخداع النفس أى بسوء نيه . وهكذا تأتلف عناصر الفلسفة الوجودية عند سارتر فى نسق متسلسل تمهد فيه كل فكرة للفكرة اللاحقة عليها وتلزم كل قضية عن القضية السابقة عليها ، ويعرضها جميعا سارتر بطريقة استنباطية وعلى نحو عقلى يشبه الى حد بعيد العقلية الديكارتية رغم اختلاف فلسفة سارتر عن فلسفة ديكارت اختلافا جوهريا . وهذا العرض المنطقى الاستنباطى هو الذى يبرز امتياز سارتر كفيلسوف . وهو امتياز حقيقى لأنه فى نفس الوقت الذى يعرض فيه سارتر فلسفته على هذا النحو العقلى المتسق فانه يكشف ضمن موضوعات فلسفته الأساسية عن اتصاف الوجود الانسانى بالتناقض أو باللبس ambiguité . وفكرة اللبس أو ازدواج الدلالة تسود الفلسفة الوجودية وفلسفة سارتر بصفة أخص فى جميع موضوعاتها وفى جميع مراحلها : فالانسان هو وجود وهو فى نفس الوقت انفصال وملاشاة وعدم . والانسان هو حرية وهو فى نفس الوقت ملتزم بوضع أو منخرط فى موقف . والانسان موجود وحيد بدون أى علة أو تبرير وهو فى نفس الوقت مسئول وعليه أن يخلق العلل والتبريرات . هذه التناقضات ليست خارجة عن الانسان وانما هى متضمنة فى وجوده أو تؤسس نسيج الوجود الانسانى . وسارتر يعرضها دون أن يقع هو فيها ، أعنى دون أن يتناقض مع نفسه حين يستنبط من مقدماته الأولى وحين يقيم نسقه الفلسفى عن طريق هذا الاستنباط . وهذه التناقضات نفسها تكشف فى الواقع عما فى فلسفة سارتر من ديناميكية متطورة وتعبر عن التاريخ الأدبى والسياسى والأخلاقى كما تمثل فى فلسفة سارتر وكما أملته الظروف التى سادت حياة سارتر فى السنوات السابقة واللاحقة على الحرب .

ولم يقف سارتر عند حد الكشف عن حرية الانسان من حيث هى حرية مطلقة . وانما نظر فى هذه الحرية من حيث هى عين الوجود الانسانى ،

أعنى نفس فعـل الوجـود الذى هو انفصـــال مستمر وملاشاة دائمة • وبما أن الانفصـــال هو _ على نحو ما رأينـا _ انفصـــال من شيء ما فان الحرية هى أيضا حرية ازاء شيء ما • انها حرية ازاء موقف أو وضع ، وهى تعنى مجـرد انفصـــال الوعى مما هو كائن وشروعه نحـو ما ليس هو كائن بعد • فاذا كان الانسان حرا ازاء المواقف المختلفـة فليست هـــذه المواقف حاصلة أصلا على معـــانى معينة أو دلالات خاصـــة ، وانما هى تستمد معانيها من حرية الانسان وبمقتضى هذه الحرية • فالانسان حـــر فى أن يضفى على المواقف المختلفة ما يختار من معان ودلالات : وهكذا يكشف لنا سارتر عن حرية الانسان ازاء محله ، فهو حر فى أن يختـــار نفســـه ساخطا على هذا المحل أو راضيا عنه ، وهو حر ازاء ماضيه ينكره ويســخط عليه أو يعتز به ويجعل منـــه مجالا للفخر ، وهو حـــر ازاء ما يحيط به من أشياء يخلع عليها ما يريد لها من معان وما يختار لها من قيم ، وهو حر ازاء الآخرين يخضع لهم أو يحاول أن يخضعهم له ، وهو فى كلتا الحالتين حر فى اختياره • واذن فكل قيمة وكل معنى يرد فى نهـاية الأمر الى اختيار الوعى والى حرية الوعى فى هذا الاختيار •

هذه الموضوعـات المتباينة التى رأينا أن ســارتر يبدأها من الكوجيتو الديكارتى ويستخرجها قضية بعـد قضية على نحـو استنباطى عقلى مع التزامه الدائم باصطنـــاع المنهج الفينومنولوجى هى ما يؤسس الأنطولوجيـــا عنـــد ســــارتر •

وكما رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسـق الفلسـفى على نحـــو استنباطى عقلى نرى امتيازه كذلك من حيث اقامته للأنطولوجيا أى من حيث انه يشيد مذهبا فى الوجـــود • ونحن نعرف أن الفلسفة الوجودية نشأت أصلا كرد فعل ضـد فكـرة المذهب الفلسفى وضد المذهب العقلى بصفة أخص كما يتمثل عند هجل ، واقتصرت على اقامة فلسفة « ذاتيـــة » تعتمد التجربة الشخصية وحـدها • وتنظر فى وجـود الأنا le moi فحسب. دون أن تذهب من وراء ذلك الى الوجود من حيث هو وجـــود ، أعنى الى الوجـود بصفة عامـة ومن حيث هو حقيقة كليـة شاملة • وقد تمثل هـذا الاتجاه الوجودى بصفة أخص عند كل من كيركجارد ويسبرز • فكيركجارد

اقتصر على التحليل الوجودى لموضوعات ذاتية بحتة يعانيها الانسان من حيث هو فرد معاناة شخصية بحيث يستحيل معها أن ينتقل منها الى أحكام شاملة أو تعميمات مذهبية • وكذلك فعل يسبرز • أما سارتر فلم تقتصر فلسفته على التجربة العينية الفردية ، وانما هو قد ذهب من وراء ذلك - كما فعل هيدجر - الى اقامة علم للوجود ، لا من حيث هو وجود فردى خاص ، وانما من حيث هو وجود عام ، أى من حيث هو موضوع للفكر وليس موضوعا للتجربة الشخصية •

فاذا كنا قد رأينا امتياز سارتر من حيث تشييده للنسق الفلسفى ومن حيث اقامته للأنطولوجيا ، فاننا نرى من جهة أخرى أن ثمة انتقادا يمكن توجيهه الى سارتر ، أولا من حيث المبادىء التى يقيم عليها هذا النسق ، وثانيا وبالتالى من حيث النتائج التى ينتهى اليها هذا النسق •

أما بصدد المبادىء التى يشيد عليها سارتر فلسفته فهى تنحصر - على نحو ما رأينا فى الفصل الثانى - فى الكوجيتو • ونحن قد عرفنا أن الكوجيتو يفترض انفصال الوجود الى موجود - لأجل - ذاته هو الأنا أو الوعى والى موجود - فى - ذاته هو الموضوع أو الوجود الخارجى • وعلى هذين المبدأين وما يقوم بينهما من تمييز وملاشاة يعتمد سارتر فى تحليله لأنحاء الوجود المختلفة وفى تشييده للأنطولوجيا • وسارتر لا يلجأ - فى اقامة مذهبه - الى غير هذين المبدأين • أنه لا يلجأ الى المبادىء التى تقررها الفلسفات الأخرى أو الى الوقائع التى تتنافى مع مذهبه • وهو يرفض بالتالى كثيرا من المعانى التى لا تلتئم مع فلسفته دون أن يعطى تبريرا لهذا الرفض • ومن هنا - أعنى بسبب هذا الرفض - ظلت المقدمات أو المبادىء التى يقيم عليها سارتر فلسفته الوجودية مقدمات محدودة ضيقة ، وظلت بالتالى النتائج التى وصل اليها سارتر مرتبطة بهذه المقدمات ومحدودة بها ، - بحيث يحق لنا أن نقول لسارتر كما قال هاملت لأوراشيو : « هناك أشياء فى السماء وعلى الأرض أكثر مما تحلم به فلسفتك يا أوراشيو » (٩) •

---

(٩) W. Shakespeare : Hamlet, Prince of Denmark, Act 1 sc. VI.

ليس انتقادنا اذن لفلسفة سـارتر الا انتقادا للمقدمات التى قامت عليها ولما فى هـذه المقدمات من قصـور وتعسف • فبمقتضى هذه المقدمات لنتهى سـارتر الى اقامة انطولوجيا قاتمة يائسـة لا تتيح مجـالا لأى اتصـال بين الانسـان والعالم أو بين الانسـان وغيره من الناس • انها علم للوجـود يعرض علينا كما يقـول اميـل بريييـه (١٠) E. Brehier خيبة للرجاء المتتابعة التى يلقاها الفيلسوف فى بحثه عن الوجـود •

ونحن قد رأينا - فى الفصـل الثالث - كيف تأدى سارتر الى اعتبار الصلات الانسانية كلها وفى مختلف اشكالها قائمة على الصراع والنضال • فسارتر يرفض تجربة الحب الخـالص ، الحب الذى لا يقتضى صراعـا بين حرية الأنا وحـرية الآخر • ان الحـب فى فلسفة سـارتر يجبر الأنا أو الآخر على فقـدان حريتـه •

وبمقتضى نفس المقدمات وهى الوجـود - لأجل - ذاتـه والوجود - فى - ذاتـه يرفض سارتر كذلك أن يكون ثمـة اله • ان الله - كمـا تصوره الأديان - يجمـع بين الوجـود - لأجل - ذاتـه والوجـود - فى - ذاته • ولكن هذا الاتحاد بين ما هو لأجل - ذاته أى للوعى وما هو فى - ذاته اى العالم هو - كما رأينا فى الفصـل الثانى - اتحاد ممتنع • ولهـذا كان الله - فى فلسفة سارتر - معنى متناقضا ووجودا ممتنعا • ونحن لا نرى ما يمنع من أن يكون الله وجـودا - لأجل - ذاتـه ووجـودا - فى - ذاتـه،

---

(١٠) Emile Bréhier : Les Thèmes Actuels de la Philasophie (P.U.F.), Ch. 13.

ويبين لنا اميل بريييه فى هذا المقال أن معرفة الانسـان لنفسـه ومعرفته للأشخاص الآخرين ومعرفته للأشياء أو العالم ، كل ذلك - فى فلسفة سارتر - لا يستطيع أن يملأ الفراغ الشـامل للوعى • فالوعى هو وجـود - لأجل - ذاته ، فاذا اتجه الى نفسه ليعرف ذاته أصبح وجودا - فى - ذاته ولم يعد وعيا • والوعى فى علاقته بالآخر يتطلب منه ما لا يسـتطيع هو أن يعطيه للآخر • والوعى يستطيع استخدام الأشياء كأدوات لكن هذا الاستخدام لا يفعل سوى أن يؤكد الطابع الخارجى لهـذه الأشـياء كما يؤكد عجـز الوعى عن معـرفة حقيقتهـا •

لا على النحو الانسانى حيث تظل المسافة قائمة بين الوجود والماهية أو بين الوعى الأشياء ، وانما على نحو آخر الهى تنعدم المسافة فيه بين الوجود والماهية ٠

ولكن سارتر يرى من جهة اخرى ان الله لو كان موجودا لكان واقعا عارضا ، أى لأمكن - ككل موجود - أن يوجد وأن لا يوجد ٠ ونحن لا نرى كذلك ما يمنع من أن يكون ايماننا نفسه بالله واقعا عارضا ٠ أن الايمان بالله عند غير الأوغسطينيين فى المسيحية وعند كثير من المؤمنين - وفى رأينا - هو ايمان عارض حادث لا مبرر ، أو هو ايمان يأتى بالمعنى الكنطى لوجود الله ٠ ففى الايمان نستطيع أن نقول : « اننى أومن لأن هذا منتفى المعنى «Credo quia absurdum»

ومن جهة ثالثة يرى سارتر أن ليس هناك ما يبرر الايمان بموجود لازم الوجود فوق الكائنات العارضة ٠ ونحن نعرف أن هناك أدلة تقليدية فى الفلسفة تستند الى الامكان لتستدل به على الموجود اللازم الوجود كما هو الأمر عند الفلاسفة الاسلاميين (١١) ٠ ولكن سارتر يرفض البحث فى الأدلة التقليدية على وجود الله ٠ انه لا يخوض فى موضوع الله بالتفصيل ولا يراه خقيقا بذلك ، أو هو يقتصر - على نحو ما رأينا فى الفصل الثانى - على اعتبار التناقض المتضمن فى فكرة كائن هو علة ذاته ٠ ولكننا رأينا أيضا أن مثل هذا التناقض يرتفع اذا فهمنا عبارة « واجب الوجود » بمعنى أن « الله كائن بذاته » لا بمعنى أن « الله صانع ذاته » ٠

سارتر اذن يرى من جهة أن فكرة الله هى فكرة متناقضة ممتنعة ، ويرفض من جهة أخرى اعتبار الأدلة التقليدية على وجود الله ٠ ورغم هذا

---

(١١) وبصفة أخص ابن سينا ، فهو يستدل على واجب الوجود لا بمخلوقاته أى من جهة الحدوث كما هو الأمر عند المتكلمين ، وانما من جهة امكان الممكنات ٠ ان العالم عند ابن سينا وجوده ممكن أى ليس من ذاته ، وهو من ثمة يحتاج الى علة واجبة الوجود تخرجه للوجود ٠ (الاشارات - القسم الالهى - النمط الرابع) ٠ وواضح أن هذا الدليل المنطقى يعود أصلا الى دليل المحرك الأول عند أرسطو ٠

الموقف الالحـــادى من جانب سارتر ورغم انكـاره لله فان ســـارتر يظل محتفظا فى فلسفته بنوع من الحنين الغامض والنزوع الدائب نحـو الله · ان الانسان فى فلسفة سارتر نزوع ورغبة ، الا أنهـا رغبـة يائســـة لا سبيل الى بلوغهـا ·

هل نقول اذن كما رأى اميل بريبيه من أن فلسفة سارتر هى فلسفة يائســة أو هى تاريخ لألوان خيبــة الرجاء المتتابعة التى يلقاها الفيلسوف فى بحثه عن الوجـود ؟ لقـد رأينا أن فلسفة سارتر تعتبر الصلات الانسانية صــلات يائســة فاشـلة وأنها تعتبر الانســان أملا ضائعا وأمنيـة لا سبيل الى تحقيقهـا · ولكنا رأينا كذلك أن مثـل هذه النتائج التى يحق لنـا أن نرفضها تعـود فى نهاية الأمر الى المقدمـات التى يبدأ منها ســارتر والى ما فى هذه المقدمـات من ضيق ومن تعسف · ان فلسفة ســارتر هى فى جملتها عبارة عن استخلاص للنتائج المنطوية فى مقدمات ضيقة محـدودة ، وهـذه المقدمـات هى موضع انتقادنـــا ·

* * *

ثالثا : نقد المقولة الرئيسية فى فلسفة سارتر

عرفنا أن سارتر يقيم أنطولوجيا تصف كيف يتعلق الوعى بالأشياء وبالمعرفة وبالزمن وبكل وعى آخر وبالعمل وبالأهواء وبالارادة وبموضعه من العالم • وعرفنا أن المقولة الأساسية - كما يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى - فى علاقة الوعى بهذه الموضوعات ، وبالتالى فى فلسفة سارتر كلها ، هى مقولة للاشاة ، وأن هذه المقولة هى التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأنها تضع الحرية الانسانية وتكشف عنها وتفسرها • وعرفنا أن الكائن البشرى - بمقتضى هذه المقولة - ليس الا انفصالا مستمرا مما هو كائن واتجاها مستمرا نحو ما ليس كائنا بعد • وهنا يبدو لنا أن المنهج الفينومنولوجى يتيح لصاحبه أن يختار أى مقولة ليبدأ منها فلسفته ، دون أن يقدم لذلك تبريرا ميتافيزيقيا ، بحيث يمكننا أن نتساءل هل حقيقة تكشف لنا الفينومنولوجيا عن أن الكائن البشرى هو انفصال مستمر ؟ هل ينفصل الانسان حقيقة من الماضى ومن العالم ؟ بل هل يستطيع الانسان أن يفعل ذلك ؟ أليس الانسان كائنا منغرسا فى العالم مشدودا اليه ؟ وأليس هو كائنا مقيدا بالماضى مربوطا اليه ؟ ربما تكشف لنا الفينومنولوجيا أيضا عن قوة الجذور التى تربط الكائن البشرى بالعالم وبالماضى ؟ وربما تكشف لنا عن استحالة انفصال الانسان عن الوجود وعن استحالة انفصاله كذلك عن الماضى انفصالا تاما•

لقد جعل سارتر العلاقة بين الوعى وموضوعه علاقة انفصال ، بحيث يأتى الوعى الى العالم على أنه انفصال من العالم ، ويتاح له بالتالى أن يعرف نفسه لأنه يتميز عن العالم بانفصاله عنه ، وأن يعرف الأشياء لأنه ينأى عنها ويحدها • ولكن هذا الانفصال عينه - من حيث هو انفصال - لا يعنى فى الواقع الا أن يقوم نوع من الغربة بين الوعى والأشياء • ان الوعى - حسب منهج سارتر الفينومنولوجى - يتجه الى الأشياء وينفصل عنها ، ومن هنا فهو يقول : « انني أرى حجرا ، ولست أنا هذا الحجر » ، كأن هذا الانفصال يعنى حركة مضادة لحركة الاتجاه والقصد • فاذا كانت حركة القصد من جانب الوعى هى التى تضع الشرط

الأول الذى يجعل المعرفة ممكنة ، فان الحركة الثانية المضادة أى حركة الانفصال تعود فتقيم فاصلا بين العارف والمعروف بحيث لا يعود أحدهما عارفا أو الآخر معروفا • ان المعرفة تقتضى نوعا من التقارب بل الاندماج بين العارف والمعروف ، سواء أكان هذا الاندماج آتيا عن طريق فكرة القصد ـ تلك الفكرة التى يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى ـ أم عن طريق قيام الشىء المعروف فى الذهن كما تقضى بذلك المثالية ، أم عن طريق قيام الشىء المعروف خارجا عن الذهن كما تقضى بذلك الواقعية • ونحن لا نريد العودة الى المثالية أو الى الواقعية ، وانما بمقتضى نفس المنهج الفينومنولوجى ، وبحسب فكرة القصد بالذات كما يكشف عنها هذا المنهج ، يتضح لنا أن هناك نوعا من التقارب بين العارف والمعروف ، وأن هذا التقارب هو الذى يتيح امكان المعرفة وامكان الادراك •

لقد أراد سارتر ـ فى كشفه عن العلاقة بين الوعى والأشياء ـ أن يضع الوجود ـ لأجل ـ ذاته والوجود ـ فى ـ ذاته لا باعتبارهما وجودين منفصلين كل منهما قائم بذاته ، وانما باعتبار الوعى لا يأتى الى الوجود الا بعملية انفصال عن الوجود ـ فى ـ ذاته ، وباعتبار أن الوجود ـ فى ذاته لا يكون له أى معنى أو دلالة الا حين يتجه اليه الوعى حسب خاصية القصد وحين ينفصل عنه حسب مقولة الانفصال • بهذا أراد سارتر ألا يجعل لكل من الوعى والأشياء وجودا مستقلا قائما بذاته فيعود بالتالى الى الواقعية التى تقرر وجود الكائن المدرك ووجود الأشياء المدركة • وأراد سارتر من جهة أخرى ألا يقع فى المثالية فجعل المعرفة تابعة للوجود وقائمة فيه ، وجعل الغاية منها هى ادراك الشىء كما هو فى ذاته ، بحيث يصبح شرط المعرفة هو اتجاه الوعى ـ من حيث هو ممارسة للوجود ـ نحو الأشياء • ومن هنا يمكن أن نرى أن سارتر جعل الوعى يقوم بحركتين متعاكستين : الحركة الأولى هى حركة اتجاه الوعى نحو الأشياء مما يترتب عليه عدم الوقوع فى المثالية التى لا تقر بالوجود الخارجى للأشياء • والحركة الثانية هى حركة انفصال الوعى عن الأشياء التى يفترض الوعى وجودها •

ونحن قد رأينا ان الحركة الأولى أى حركة الاتجاه والقصد هى ما يكشف عنه المنهج الفينومنولوجى ، بمقتضى هذا المنهج رأينا

الوعى بالضرورة متجها الى الأشياء · والمنهج الفينومنولوجى لا يكشف الا عن هذه الحركة · أما الحركة الثانية أى حركة الانفصال فيختارها سارتر اختيارا عسفيا ، أو هو يضعها بناء على تجربته الخاصة الأساسية ليجعل المعرفة ممكنة وليقيم عليها نسقا أنطولوجيا · ان مثل هذا النسق يصح فى المنطق الوضعى باعتباره علما عقليا بحتا لا علاقة له بالوجود · أما الفلسفة التى تريد أن تدرس الوجود ، والوجود الانسانى بصفة أخص ، فلا يجوز أن تقوم على مسلمة يضعها الفيلسوف بناء على تجربته الخاصة ، أو يختارها اختيارا عسفيا ، دون أن يقيمها على البراهين العقلية، ودون أن يكشف ارتباطها بالوجود وبالواقع ·

واذن فهذه المقولة التى اختارها سارتر ، باعتبارها احدى حركتين يقوم بهما الوعى ، لا يكشف عنها المنهج الفينومنولوجى وهو المنهج الذى أراد سارتر أن يتابعه · حقيقة أن الانفصال - فى التجربة السارترية - ليس مضافا الى القصدية وانما هو ملازم لها · ولكن نفس فكرة الانفصال هى فى ذاتها فكرة متنافرة مع فكرة القصدية ، ولا تجىء بالتالى - فى حدود المنهج الفينومنولوجى ، وبغض النظر عن تجربة الفيلسوف الخاصة - الا كحركة مضافة الى القصدية ، أو على الأقل كحركة لاحقة منطقيا على القصدية · كأن سارتر اذن قد حاد عن منهجه فى أولى مقدمات فلسفته وفى وضع المقولة الأساسية وهى مقولة الانفصال : هذا الى أن مقولة الانفصال هى من جهة أخرى أقل من فكرة الاتجاه والقصد تفسيرا للمعرفة · ان المعرفة تفترض وجود شيئين : ذاتا واعية ووجودا خارجا متميزا عنها ، وهى تفترض أيضا نوعا من الاندماج بين هذين - وفكرة الاتجاه والقصد تفسر لنا هذا الاندماج أكثر مما تفسره فكرة الانفصال ·

وفكرة الانفصال كذلك لا تفسر ارتباط الانسان بموضعه أو بموقفه · ان الانفصال - فى فلسفة سارتر - يقتضى بالضرورة موقفا ينفصل عنه الوعى ليشرع نحو الغاية · كأن الموقف هو ضرورى كى يتم الانفصال · ولكن الموقف له وجه آخر ينبغى النظر اليه · ذلك أن الانفصال عن الموقف يعنى ضمنا أن الموقف لم يعد موقفا · انه يفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعى · اننى لا أستطيع الا أن أرفض وضعى لا أن أنفصل

عنه • وربما كانت حركة الرفض هذه من جانب الوعى أقرب الى الصحة من حركة الانفصال • ذلك أن الرفض يعنى من جهة عدم القبول ويعنى من جهة أخرى الارتباط • فرفضى مثلا لكونى سجينا يعنى عدم قبولى لذلك وارتباطى فى نفس الوقت بهذا الوضع أى بالسجن • أما الانفصال فيقيم فجوة بين ما أنفصل عنه وما أشرع نحوه ، وهو يتضمن على الأقل انقطاع الصلة بينى وبين ما انفصل عنه • وليس من شك فى أن الصلة بين السجين والسجن هى صلة قائمة وثيقة مهما يكن من ارادة السجين لتغيير الواقع • انه محبوس داخل السجن مقيد به ، وهو لا يملك - حين لا يحاول الفرار بالفعل - أى وسيلة من وسائل الانفصال عنه أو الانفكاك منه • وسارتر باختياره لمثال السجين انما يكشف عما فى محاولته من مغالطة • انه يحاول أن يفرق بين كون السجين مستطيعا الفرار وكونه مريدا لهذا الفرار (الفصل الرابع - المقالة الثانية) ، بحيث يكفى السجين أن يريد الهروب ليعبر بذلك عن انفصاله الأنطولوجى عن السجن• ولكن هذه التفرقة ليست فى صالح سارتر : انها تعنى أن التركيب الأنطولوجى للوعى ، أى قدرته على الانفصال ، هو ارادة لتغيير الواقع وفى نفس الوقت شىء خارج عن التجربة وخارج عن الواقع • بينما سارتر يضع التركيب الأنطولوجى للوعى باعتباره صميم الانسان ، فالانسان عند سارتر هو كائن أنطولوجى • ومن هنا فاما أن يكون الانسان - بمقتضى تركيبه الأنطولوجى- انفصالا حقيقيا ، وهذا يتناقض مع ما قلناه الآن ، لأن الانسان لايستطيع أن ينفصل بالفعل ، واما أن يكون التركيب الأنطولوجى للوعى شيئا خارجا عن الواقع ومخالفا لما هو بالفعل ، وهذا يتناقض أيضا مع معنى التركيب الأنطولوجى للوعى كما يقرره سارتر ، لأن سارتر يرى أن التركيب الأنطولوجى هو صميم الانسان • ونحن نرى أن الخروج من هذا التناقض لا يتم الا اذا اعتبرنا أن التركيب الأنطولوجى للوعى ليس هو الانفصال والملاشاة المستمرة ، وانما بالعكس هو انغراس الانسان فى العالم واندماجه فى موقفه •

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج بل اتجهت نحوها وأقرتها وانما على نحو يختلف الى حد ما عما تعنيه

بلفظ الاندماج • فقد اتجهت فلسفة سارتر منذ عام ١٩٤٣ ، أى منذ ظهور مسرحية « الذباب Les Mouches » الى فكرة الانخراط أو الالتزام l'engagement • بل ان فكرة الالتزام قد ظهرت كذلك فى الأجزاء الأخيرة من كتاب سارتر الأساسى « الوجود والعدم » وان كانت قد اقتصرت فى هذه الأجزاء على الكشف عن المجال الواقعى للحرية الانسانية• بيد أن سارتر — فى نهاية الأمر — لا يعنى من الالتزام التزاما معينا وانما مجرد الانخراط فى الموقف والالتزام بالعمل أيا كان هذا الموقف وأيا كان هذا العمل ما دام الانسان حرا ومدركا فى الوقت نفسه حريته • فالالتزام أو بالأحرى الانخراط عند سارتر لا يتضمن أى الزام obligation وانما يعنى مجرد الارتباط • اما فكرة الاندماج فمن شأنها — بالمعنى الذى نقصده — أن تحد من مجال الحرية لأنها تتضمن نوعا من الالزام •

وربما كان فى استطاعتنا — بمقتضى هذه المقولة الجديدة — مقولة الاندماج — أن نتناول من جديد جميع المسائل التى تناولتها فلسفة سارتر ، بحيث يبدو لنا أن الانتقاد الأكبر الذى يمكن أن يوجه الى هذه الفلسفة هو قيامها على مقولة واحدة • — فاذا أمكننا انتقاد هذه المقولة وهدمها ترتب على ذلك هدم فلسفة سارتر كلها • واذا أمكننا بالتالى وضع مقولة جديدة بدلا من مقولة اللاشاة والانفصال أمكننا أيضا وضع فلسفة جديدة على نسق فلسفة سارتر ومعالجة جميع المسائل التى عالجها سارتر فى ضوء المقولة الجديدة وهى مقولة الاندماج • وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أن غايتنا من هذا الانتقاد ليست ابدال مقولة بأخرى وبالتالى ابدال فلسفة بأخرى ، وانما نحن ننتقد مقولة الانفصال باعتبارها — عند سارتر — المقولة التى تعبر عن التركيب الانطولوجى للوعى والتى تفسر بالتالى انفصال الوعى عن الوجود وعن الأشياء •

لقد رأينا أن هذا الانفصال يتضمن تنافرا وجوديا بين الواقع وبين التركيب الأنطولوجى للوعى بحيث يستحيل علينا أن نفسر — فى حدود مقولة الانفصال — امكان المعرفة وامكان الانفصال من الوجود ومما هو كائن للاتجاه نحو ما ليس كائنا • لقد جعل سارتر هذا الانفصال شرطا يتيح للوعى ان يضفى على الواقع معانى مختلفة من

جانب الوعى وبحسب حرية الوعى • ونحن نرى أن الواقع فى معظم الأحيان يحمل فى طياته معانيه ويفرض هذه المعانى على الوعى • حقيقة أن الواقع الذى تدرسه الفلسفة الوجودية عامة ويدرسه سارتر خاصة هو الواقع الانسانى فقط ، بمعنى أن سارتر لا يدرس الوجود الا من حيث ان الوعى متجه اليه • أما الوجود والعالم باعتباره شيئا منفصلا عن الوعى لا يتجه اليه ولا يعرفه فان سارتر لايدرسه ولا ينظر فيه • ولكن هذا الواقع الانسانى هو رغم ذلك حاصل على وجوده وكيانه المستقل بحيث لا يملك الوعى حين يتجه الى هذا الواقع الا أن يخضع له • وحسبنا مثالا على ذلك واقع معين هو المرض • فالمرض ـ حسب فلسفة سارتر ـ ليس له فى ذاته أى معنى أو دلالة وانما هو يستمد معناه ودلالته من الوعى أى من المريض نفسه • وهذا المعنى يتوقف على مشروع المريض ، فهو حر بمقتضى انفصاله عن المرض فى أن ينظر اليه باعتباره عائقا أو باعتباره شيئا مؤلما أو باعتباره شيئا مهملا لا يستحق أى مبالاة • ونحن نتساءل هل يمكن حقيقة للمريض أن ينفصل عن المرض لا سيما فى الحالات التى يكون فيها المرض عنيفا ومؤلما ؟ هل فى امكان المريض أن ينظر مثلا الى الآلام التى يسببها له مرض السرطان على انها موضوع لامبالاة أو اهمال ؟ هل يمكن للمريض أن ينفصل عن المرض ويلاشيه كى يضفى عليه من عنده معانيه الخاصة ؟ ألا يفرض المرض فى مثل هذه الحالة معانيه الخاصة على المريض ؟ ان فلسفة سارتر تجعل من المرض موقفا معينا كغيره من المواقف وتجعل الموقف شرطا لازما لانفصال الوعى وشرطا لازما بالتالى لحرية الوعى • فالوعى حر عند سارتر ازاء المرض باعتباره موقفا • ونحن نرى أن هذا الموقف لا يتيح للوعى أى حرية الا اذا كان مجرد مرض خفيف ، فقد يبدو عندئذ أن فى قدرة الوعى أن ينفصل عنه ـ ولو مؤقتا ـ ليضفى عليه معانيه من عنده • أما فى الحالات التى يكون فيها المرض شديدا عنيفا وبصفة أخص مؤلما أو موجعا فليس فى قدرة الوعى حينئذ أن ينفصل عنه أو يلاشيه • انه فى هذه الحالة يرتبط بالمريض ارتباطا قويا بحيث لا يملك المريض الا أن يخضع له بمعنى أن يشعر بآلامه ويعانى ما تفرضه عليه هذه الآلام • وليس من شك فى أن الألم ـ حين يشتد ـ لا يفرض الا احساسا معينا قد يكون هذا الاحساس ابتئاسا أو حزنا أو توجعا

ولكنه لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال احساسا باللامبالاة أو الفرح. فليس الوعى اذن حرا ازاء جميع الأوضاع والمواقف ، وليس الوعى انفصالا مستمرا من جميع الأوضاع والمواقف . انه - فى الحالة السابقة - اندماج يظهر فيه بوضوح خضوع الوعى لما يفرضه عليه الواقع من معان وأحاسيس .

واذن فمقولة الانفصال واللاشئاة لا تثبت للنقد حين يكون الأمر متعلقا بمواقف وأوضاع معينة مثل السجن أو المرض ، لأن هذه المواقف لها فى ذاتها معانيها ودلالاتها التى تفترض من قبل الوعى استجابات معينة . وقد يحلو لسارتر أحيانا فى مجال الكشف عن حرية الوعى ازاء المواقف أن يتخذ أمثلة لمواقف معينة هى أبعد ما تكون عن اثبات حرية للوعى ، بل هى متناقضة تناقضا تاما مع فكرة الحرية الانسانية . فهو يأخذ مثلا عن جول رومان Jules Romains عبارته المأثورة « لا يوجد فى الحرب ضحايا أبرياء » (١) . فالانسان فى فلسفة سارتر لا يأتيه شيء من خارجه ولا يفرض عليه شيء لا يختاره هو بمحض حريته . فالحرب التى اشترك فيها هى تلك التى قبلتها أنا وهى تلك التى أستحقها والتى قد اخترتها بحريتى . وأنا قد اخترتها وأظل أختارها وأفضلها مثلا على الفرار من الجندية أو على التمارض . فلم يكن فى قبولى للحرب أي اكراه . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن مثل هذه النتائج الخطيرة التى ينتهى اليها سارتر هى من جهة متناقضة مع الواقع ولكنها من جهة أخرى مترتبة منطقيا على المقدمات التى بدأ منها ، بحيث يمكننا أن نتخذ من تناقضها مع الواقع سببا لانتقاد المقدمات نفسها . وقد رأينا أن المقدمة الرئيسية التى انتهت بنا الى مثل هذه النتائج هى التركيب الأنطولوجى للوعى باعتباره انفصالا مستمرا من المواقف المختلفة ، مما يترتب عليه حرية الوعى بازاء هذه المواقف . فاذا أكد لنا الواقع أن الانسان ليس حرا ازاء الحرب ، أى اذا ثبت لنا أن ثمة تناقضا بين النتائج التى ينتهى اليها سارتر وبين الواقع كما يكشف عنه المنهج الفينومنولوجى ذاته ، عدنا بالتالى وعن طريق برهان الخلف الى نقض المقدمات التى يبدأ منها

---

(١) L'Etre e le Néant, p. 640.

سارتر ، أى الى نقض مقولة الانفصال واللاشاة • وهذا هو ما نقصد اليه فى هذه المقالة من الفصل الخامس •

واذن فالسؤال الذى نحاول أن نجيب عليه الآن هو هل حقيقة أن الانسان حر فى الحرب باعتبارها احدى المواقف الخاصة به ؟ هل الانسان يمكنه أن ينفصل عن الحرب التى يخوضها ؟ ربما كان ذلك معقولا بالنسبة للجندى المرتزق • أما الحرب اليوم وعلى صورتها الحالية فلا يمكن لأى انسان أن يدعى بأنه حر ازاءها • ان الجندى الذى يخوض الحرب هو فى الواقع يندمج فيها اندماجا كليا ، والا لشعر بالضرورة ساعة القتال بالخطر المحدق به وأخذ بالتالى يتردد ازاء كل حركة يقوم بها • ان اندفاع الجندى أثناء المعركة يدل دلالة واضحة على اندماجه فى المعركة اندماجا تاما • ومن العبث أن نقول انه حر فى أن ينظر الى المعركة باعتبارها وسيلة تسلية أو موضوع لامبالاة • فليس فى المعركة أمام الجندى ألا أن يَقتُل أو يُقتَل • كذلك من العبث أن نقول انه حر فى أن يفر من الجندية أو يتمارض لأن كلا المجالين ينتهى بالجندى الى نفس المصير • فالهارب يحاكم ويرد الى الصفوف الأولى فى المعركة ، وكذلك المتمارض ينكشف أمره ويرد الى الصفوف الأولى فى المعركة • هذا اذا اقتصرت نظرتنا على الجندى داخل المعركة • أما اذا امتدت نظرتنا الى الحرب بمعناها فى العصر الحالى ، تلك الحرب التى تنقض على الجندى وغير الجندى ، وتحمل معها أهوالها وقسوتها فترعب النساء والأطفال والمرضى والشيوخ - تلك الحرب لا تحمل معها الا معانيها الخاصة ، وتفرضها على الناس فرضا ، بحيث لا يمكن للطفل الصغير مثلا أو للأم التى تحتضن أطفالها داخل الخندق أن تنظر الى الحرب وتضفى عليها ما تختار بحرية من معان ودلالات • انها لا تستطيع أن تنظر الى الحرب باعتبارها ملهاة أو موضوع لامبالاة • انها ليست حرة فى أن تختار ما تشاء من معان لتلك الحرب ، فان تلك الحرب تفرض عليها معانى معينة هى الرعب والخوف • وهى مجبرة على هذه المعانى وعلى هذه الحرب بحيث لا يمكن أن نقول انها تنفصل عن الحرب لتخلع عليها بمحض حريتها ما تختار من معان وأحاسيس •

نظرتنا الى الحرب اذن تبين أن الانسان فى الواقع ليس حرا ازاء الحرب التى يخوضها أو التى تنقض عليه • ونظرتنا الى السجن والى المرض قد كشفت أيضا عن استحالة الحرية الانسانية ازاء هذه المواقف • وليست الحرب أو السجن أو المرض الا نماذج معينة لمواقف عديدة يحاول سارتر أن يثبت حرية الانسان ازاءها • ونحن قد رأينا أن سارتر يقيم دليله بصدد حرية الانسان على مقدمة واحدة هى مقولة الانفصال واللاشاة • ومن هنا يمكننا أن نعتبر اندماج الانسان فى الحرب وفى السجن وفى المرض دليلا يدحض مقولة الانفصال واللاشاة ، أى أنه يدحض المقولة الرئيسية التى يجعل منها سارتر مقدمة لفلسفته ومقدمة ضرورية لامكان الحرية الانسانية •

وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا أننا حين نقيم الدليل الذى يدحض مقولة الانفصال واللاشاة فاننا نفعل ذلك من حيث ان سارتر يجعل من هذه المقولة التركيب الأنطولوجى للانسان ، ويعتبرها بالتالى المقولة الوحيدة التى يمكن تفسير الانسان فى ضوئها وبمقتضاها • فنحن اذن نرفض أن تكون هذه المقولة ، أى مقولة الانفصال واللاشاة ، هى المقولة الوحيدة التى نعرف بها الانسان • ونحن قد أشرنا الى مقولة أخرى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للانسان ويكشف عنها المنهج الفينومنولوجى هى مقولة الاتصال والاندماج • والواقع أن تفسير الانسان لا يستقيم بمقتضى احدى المقولتين على حدة ، فليس الانسان كائنا منفصلا عن العالم انفصالا تاما ومتجاوزا له على نحو مستديم ، كما أن الانسان ليس كائنا متصلا بالعالم اتصالا تاما ومندمجا فيه على نحو مستديم • وبعبارة أخرى ليس الانسان من حيث هو كائن منفصل عن العالم - حرية مطلقة أشبه ما تكون بالعفوية الخالصة ، وليس هو كذلك - من حيث هو كائن متصل بالعالم - ارتباطا خالصا أشبه ما يكون بارتباط الظواهر الطبيعية • الانسان من جهة متصل بالعالم خاضع لطبيعته وهو من جهة أخرى ينفصل عنه نحو امكانياته المتعددة • ومن هنا كان الارتباط والحرية متداخلين بحيث لا يمكن أن نحدد بالضبط نصيب الارتباط أو نصيب الحرية فى أى فعل من أفعال الانسان • ومن هنا أيضا كان النقد الذى نوجهه

الى سارتر ينحصر فى اقتصار سارتر على تفسير الانسان بمقتضى مقولة واحدة هى مقولة الانفصال واللاشاة ٠

وعلى نفس النحو السابق يتضح لنا أن فكرة الانفصال لا تفسر لنا ارتباط الانسان بجسده ٠ لقد رأينا أن التركيب الأنطولوجى للوعى هو الانفصال المستمر ٠ وكان ينبغى على سارتر أن يظل أمينا لهذه الفكرة وينظر بالتالى الى الجسد باعتبار أن الوعى ينفصل عنه باستمرار لأن الوعى هو وجود - لأجل - ذاته بينما الجسد هو وجود - فى - ذاته ٠ولكن سارتر أدرك أنه لو فعل ذلك وجعل الوعى ينفصل عن الجسد ويلاشيه ليضفى عليه ما يختار من معان لوقع بالضرورة فى الثنائية التى وقع فيها ديكارت من قبل ، ولاستحال عليه أن ينظر الى الانسان باعتباره كائنا واحدا مؤلفا من جسد ونفس متحدين اتحادا جوهريا كما يقول أرسطو ٠ ولذلك فان سارتر لا يجعل من الجسد وجودا - فى - ذاته ٠ انه ليس « شيئا معينا حاصلا على قوانينه الخاصة وقابلا لأن يعرف من الخارج » (٢) ٠ ولا يمكن بالتالى للوعى أن يضع الجسد الخاص به أمامه كموضوع مثل الموضوعات الأخرى التى هى أشياء - فى - ذاتها ٠ ان مثل هذا التصور للجسد لا يجوز الا من وجهة نظر الآخر ، أعنى أن جسدى قد يكون وجودا - فى - ذاته بالنسبة للآخر ، وجسد الآخر قد يكون وجودا - فى - ذاته بالنسبة لى ٠ أما جسدى أنا فهو ليس بالنسبة لى شيئا مختلفا عنى باعتبارى وجودا - لأجل - ذاته ، أى باعتبارى وعيا . فأنا لاأستطيع أن أحدد فىّ ماهو نفسى وماهو فسيولوجى على انهما حقيقتان قابلتان لأن يؤثر أحدهما فى الآخر ٠٠« فالوجود - لأجل - ذاته ينبغى أن يكون بكليته جسدا وينبغى أن يكون بكليته وعيا : انه لا يمكن أن يتحد بجسد ما ٠٠٠ ان الجسد هو بكليته نفسى » (٣) ٠ وهذا يعنى أن الجسد ليس شيئا آخر سوى الـ - أجل - ذاتـه ٠ انه ليس فى - ذاته داخل الـ - أجل - ذاته ، والا لأحال الوعى الى شىء جامد ولما كان بالتالى وعيا ، وانما هو مجرد وجود للوعى باعتباره وجودا

---

(٢) L'Etre et le Néant, p. 265

(٣) Ibid., p. 368. راجع كذلك دراستنا التفصيلية لهذا الموضوع فى كتابنا « فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية » ٠

عارضا لامبررا منخرطا بين موجودات عارضة لا مبررة . ومع بزوغ المن - أجل - ذاته فى علاقته بالعالم يكشف لنا العالم عن أجسادنا ، وذلك باعتبار أن العالم يرتكب من أشياء نستخدمها وتشير الى حضورنا الجسمانى ، ذلك الحضور الذى يعطى للأشياء مكانها ومعناها (٤) .

خلاصة الأمر اذن هى أن الجسد - فى فلسفة سارتر - ليس شيئا مختلفا عن الوعى ينضاف اليه ، وانما هو « الأداة التى لا استطيع استعمالها عن طريق أداة أخرى ، ووجهة النظر التى لا أعود أستطيع أن آخذ عليها وجهة نظر » (٥). فالجسد اذن لا يتميز عن الوعى من حيث ان الوعى ، باعتباره متجها نحو شىء ما فى العالم ، هو دائما وعى جسدى سواء أكان وعيا سمعيا أم بصريا أم عن طريق آخر . فالوعى يعيش الجسد باعتباره وعيا ، والجسد بالتالى هو التركيب الواعى الخاص بالوعى .

هذا التصور الذى يمزج بين الجسد والوعى فى فلسفة سارتر يجعل من الجسد مجالا للادراك وأداة للعمل . وليس الادراك والعمل فى هذه الفلسفة الا المجال الذى يتيح الاختيار والحرية الانسانية . فالجسد اذن هو مجال للحرية الانسانية . لقد سبق أن عرفنا أن الوعى فى تجاوز مستمر لذاته . وعرفنا الآن أن الوعى هو وعى جسدى . وهذا يعنى أن الوعى هو فى تجاوز مستمر للجسد - وهذا التجاوز هو ما يتيح ، فى فلسفة سارتر ، الحرية الانسانية ويكون شرطا لها .

ونحن قد رفضنا فكرة الانفصال المستمر والتجاوز الدائم - تلك الفكرة التى تعنى انفصال الوعى عن ذاته والتى يترتب عليها بالتالى - وفى نطاق فلسفة سارتر - انفصال الوعى عن الجسد بصفة مستمرة . ان الوعى والجسد - بخلاف ما يرى سارتر - ليسا شيئا واحدا وانما هما شيئان متباينان ، لكنهما رغم ذلك يتحدان اتحادا تاما بحيث يؤلفان كائنا واحدا لا يتاح فيه للوعى أن يتجاوز الجسد أو ينفصل عنه ، والدليل على ذلك هو أن هذا الكائن يشعر دوما بالتأثير المتبادل بين

---

(٤) L'Etre et le Néant, p. 390

(٥) Ibid., p. 394

الوعى والجسد . فاذا نظرنا الى هذا التأثير من جانب الجسد فحسب وجدنا أن الجسد يشد الوعى اليه ويخضعه الى قوانينه الفسيولوجية والبيولوجية البحتة . فليس فى استطاعة الانسان أن ينفصل عن الضروريات الفسيولوجية وما تفرضه عليه من خضوع تام يكاد يلاشى حريته ، كما أنه ليس فى استطاعة الانسان أن ينفصل عن القوانين البيولوجية التى تحتم عليه الخضوع التام . ان مجال الحرية الانسانية الذى يريد سارتر أن يجعله متسعا الى حد أن يشمل قدرة الانسان على الانفصال عن جسده وقدرته على أن يضفى على هذا الجسد ما يختار من معان ودلالات يبدو هنا أنه يضيق الى حد أن تتلاشى معه هذه الحرية . فليس فى وسع الانسان أن يختار المعنى الذى يضفيه على أى قانون فسيولوجى ، لأن القانون الفسيولوجى يحتم استجابة معينة ، والاستجابة المعينة تتضمن معناها الخاص ولا تنتظر من الوعى أن يختار لها ما يشاء من معان . أن وضع اليد على لهب النار يحتم استجابة معينة هى رفع اليد بسرعة ، وتتضمن هذه الاستجابة بالضرورة معنى الألم والتوجع . فليس الوعى اذن حرا فى أن يتراجع عن يده وينفصل عنها ويضفى عليها معنى اللذة عندما تتوجع من لسع النار . كذلك خواء المعدة من الطعام يتطلب استجابة معينة هى تقلص عضلات المعدة . وهذه الاستجابة ، وما يصاحبها من احساس بدنى ، تتضمن معناها الخاص ، ولا تنتظر حرية الوعى فى اختياره الحر لما يشاء لها من معنى . وهكذا بالنسبة لجميع القوانين الفسيولوجية والبيولوجية نرى الوعى مشدودا الى الجسد خاضعا له ولقوانينه ، بحيث لا يمكن أن ينفصل عنه كما تقضى بذلك مقولة الانفصال واللاشاة التى يضعها سارتر .

وبمقتضى هذه المقولة أقام سارتر تصوره الخاص بالزمان . وتصور سارتر للزمان يقوم — كما عرفنا — على اعتبار أن الوعى يتضمن انفصالا متجددا فى لحظات الزمن مما يتيح للوعى فرارا مستمرا من الماضى الذى انقضى نحو المستقبل الذى لم يأت بعد . هذا التصور يعنى اذن انفصال الحاضر — وهو مجال الفعل الحر — عن الماضى ، بحيث يبدو كأن الزمن تنفصل لحظاته بعضها عن بعض ، وبحيث يبدو

أن الماضى شىء انتهى وليس لـه أى قيمـة كمـا أنـه ليس جديـرا بأن يعتبر •

والنتائج التى ينتهى اليها اعتبـار الزمن متجزئا الى لحظـات بفعل الوعى من حيث هو انفصـال وملاشاة هى من جهـة نتائج خطيرة لا يمكن قبولهـا ، وهى من جهـة أخرى متناقضة مع الواقـع كما تكشـف عنه الدراسـات السيكولوجية والاجتماعيـة المختلفـة •

أمـا النتائج الخطيرة المترتبة على تصور سـارتر للزمن فهى أولا ملاشاة الشخصية الانسـانية • ذلك لأن الشخصية الانسانية هى كل تنضـاف اليه لحظـات الزمن المتتالية بمـا تحمـل من خبرات وتجارب • فاذا اعتبرنا الزمان متجزئا تنفصـل لحظـة الحاضر فيه عن لحظـة الماضى لانهدمت الشخصية الانسانيـة بكل ما فيهـا من خبرات وتجارب ، وتلاشـت فى شىء جامد متحجر هو الوجود الماضى ، أو هـو وجود الماضى باعتباره وجودا - فى - ذاته مباينا للشـخصية التى هى وجود - لأجـل - ذاته ومنفصـلا عنهـا • والشخصية الانسـانية كذلك ليست كلا منغلقـا على ذاته بحيث تتحول الى وجود - فى - ذاته ، وانمـا هى كل منفتـح للمستقبل • فاذا نظرنا الى الشخصية من هذه الناحية - أى من ناحية انفتاحها للمستقبل - وكذلك من حيث هى منفصلة عن الماضى - كما يقضى بذلك تصور سارتر للزمن - انهدمت الشخصية من حيث انها تنفصل عن الماضى ولا تصبح شيئا على الاطـلاق (٦) • انهـا بهـذا الاعتبار لا تصبح شخصية وانما مجرد سلوك أهوج أو ارادة متجددة دون أى نقط للارتكاز • والانسـان بهـذا المعنى يصبح منفصـلا عن الماضى أى عن ماضيه وكذلـك عن نفسـه ذاتهـا بحيث لا يعود انسـانا وانمـا مجموعـة من الأفعـال كل منها منفصل عن الآخر • وهذا يعنى تلاشى الشخصية الانسـانية ، لأن الشخصية هى أولا وقبل كل شىء اتصـال حقيقى ديناميكى ، بينما

---

(٦) يحاول سارتر أن يستبقى الشخصية الانسانية باللجوء الى فكـرة الاختيـار الأول projet intial بحيث تصبح الشخصية مشروعا يقبله الوعى ويفرضه ويحدده باستمرار • (راجع الفصل الرابع - المقـالة الأولى) •

سارتر ينتهي بالشخصية — بتقريره لمقولة اللاشئ — التي جعلها خالية من اى اتصال ، لأن الانسان نفسه ينفصل عنها ويتركها تتجمد في الماضي ليشرع هو نحو المستقبل • ان سارتر — بهذا التصور للزمن — لا يتيح للانسان ان يكون شخصيته أو يؤسسها ، وذلك لأن كل جزء منها ينفصل عنها في نفس لحظة تكونه ، ويتجمد في الماضي ، ويصبح شيئا غريبا عن الشخصية ، لا يعود له اى أثر فيها من حيث ان الانسان ينفصل عنه باستمرار ويتحرر منه باستمرار • ومن هنا فليس هناك اى معنى لقول سارتر عن الوجودية بأنها « متعارضة مع فلسفة التأمل السكوني quietisme لأنها تعلن بأن لا حقيقة ألا في العمل » (٧) ، أو لقوله بأنها فلسفة « تعرف الانسان بالعمل ••• وأنها لا ترى له أملا الا في عمله » (٨) • ليس هناك أى معنى للعمل — رغم أقوال سارتر هذه — مادام العمل لا يبني الشخصية وانما ينفصل بها ليضيع معها في الماضي المتجمد • كذلك ليس هناك أى معنى لعودة سارتر لعبارة لوكييه J. Lequier (٩) : « الوجود هو العمل ، وبالعمل يصنع الانسان نفسه » Etre c'est Faire, et en faisant, se Faire • فهذه العبارة تضع قيمة الانسان في العمل • فليس وجود الانسان — حسب معنى هذه العبارة — الا العمل ، والانسان اذ يعمل فهو بعمله هذا يصنع نفسه • وهنا نتساءل مباشرة كيف يصنع الانسان نفسه بمقتضى العمل بينما هو ينفصل عن كل عمل من أعماله في نفس اللحظة ويتركه ليتجمد في الماضي • ان الانسان ، في فلسفة سارتر ، لا يتاح له اطلاقا أن يصنع نفسه أو أن يصنع شخصيته ••

واذن فالشخصية الانسانية تضيع وتتلاشى في فلسفة سارتر التي تقيم فاصلا وجوديا بين الماضي والحاضر • والشخصية الانسانية لا تجد من نفسها في هذه الفلسفة شيئا ترتكز عليه لتشرع نحو

---

(٧) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 55
(٨) Ibid., p. 62 & 63
(٩) Jules Lequier : La Recherche d'une Prèmière Verité (Librairie Armand Colin, Paris 1924), p. 143

المستقبل . ومن هنا كان القلق والجزع الذى تنسبه الفلسفة الوجودية وينسبه سارتر لكل فعل انسانى . فالشخصية الانسانية لا تجد - فى هذه الفلسفة - شيئا ترتكز عليه سوى الفراغ والخلاء . وابتداء من هذا الخلاء ينبغى على الانسان أن يشرع نحو المستقبل . كان على الانسان أن يقوم بأفعال تحكمية عسفية تعدم الخلاء وتقيم الوجود . وهذا مستحيل لأن العدم يعنى ارتفاع الوجود فليس هناك أى معنى لاعدامه ، ولأن الوجود هو أيضا قائم ولا يعنى الا أنه موجود فليس هناك أى معنى لاقامته . واذن فالانتقال من العدم الى الوجود هو انتقال مستحيل . والانسان لا ينتقل بالفعل من الماضى متجها نحو المستقبل الا لأنه ينتقل على أساس من اللحظات الزمانية المتصلة اتصالا وجوديا حقيقيا . ان أى فعل هو حركة أو هو اتجاه ، الا أنه اتجاه بالمعنى الفرنسى لكلمة elan . ومثل هذه الحركة أو الاتجاه تحتاج بالضرورة الى نقطة ارتكاز قائمة فى الوجود . ولذلك فانفصال الانسان عن الماضى لا يعنى فحسب تلاشى الشخصية الانسانية من ناحية الماضى وانما يعنى أيضا استحالة الاتجاه نحو المستقبل لانعدام نقطة الارتكاز ، وهذا يعنى بالتالى استحالة تكوين هذه الشخصية . خلاصة الأمر اذن هى استحالة تكوين الشخصية من جهة الماضى لأنه يتلاشى بمجرد انفصال الوعى عنه ، ومن جهة المستقبل لأن الوعى لا يبلغه لأنه لا يجد ما يرتكز عليه ليتجه ابتداء منه نحو المستقبل .

لقد قلنا ان أى عمل انسانى يصبح - بمقتضى هذه الفلسفة - خاليا من أى قيمة ، وذلك لأنه بمجرد أن ينضاف الى الشخصية الانسانية يتحول معها الى ماض متحجر ميت . هذه النتيجة هى النتيجة الثانية الخطيرة والمترتبة على تصور سارتر للزمن . وهذه النتيجة تعنى أن أى عمل انسانى تنحصر قيمته فى لحظة انجازه . وبمجرد فوته وانفصال الوعى عنه يضيع فى الماضى ويتحول الى وجود - فى ذاته جامد ميت لا قيمة له . وهنا ينبغى أن نلاحظ أن سارتر اذ ينزع بذلك عن الماضى وعن الاعمال الماضية قيمتها فهو يترك الوعى بعد ذلك الحرية فى تحديد هذه القيمة واختيارها بمقتضى ارادته الحاضرة وبمحض حريته . فالوعى - كما رأينا - هو

الذى يضفى على الماضى ما يختار من معان ودلالات • وبهذا يفقد الماضى وتفقد الافعال الماضية قيمتها فى ذاتها ، أى من حيث هى تاريخ حى متصل بالحاضر وبأفعال الحاضر اتصالا جوهريا وجوديا لا اتصالا قائما فى الارادة الحاضرة فحسب • ان هذا التاريخ - بحسب تصور سارتر لفكرة الانفصال فى الزمان - يفقد طابعه الجدلى ، ذلك الطابع الذى يعطيه قيمته من حيث هو تاريخ متصل •

هنا نتساءل ماذا يبقى اذن للانسان بعد أن يفقد ماضيه ويفقد شخصيته ويفقد تاريخه سواء أكان التاريخ الفردى الخاص به أم التاريخ الانسانى العام ؟ وما قيمة أى عمل اذا انحصرت هذه القيمة فى الارادة الحاضرة وفى لحظة انجازه ؟ ان مثل هذه التساؤلات وما تتضمنه من خطورة على الكائن البشرى وعلى التاريخ الانسانى كان ينبغى أن تدعو سارتر للنظر من جديد فى مقولة اللاشاة والانفصال • وهذه التساؤلات نفسها تدعونا مرة أخرى للنظر فى الماضى والأفعال الماضية على ضوء مقولتنا الجديدة وهى مقولة الاتحاد والاندماج •

النتائج المترتبة على مقولة اللاشاة هى اذن نتائج خطيرة • وهى من جهة أخرى نتائج متناقضة مع الواقع • ويتضح هذا التناقض اذا عدنا مرة أخرى للنظر فى الشخصية الانسانية وفى التاريخ سواء أكان التاريخ الفردى الخاص أم التاريخ الانسانى العام •

أما بصدد الشخصية الانسانية فأول ما ينبغى ملاحظته هو التناقض بين فكرة الشخصية كما تكشف عنها أى دراسة سيكولوجية وبين فكرة الانفصال واللاشاة كما يقررها سارتر • فكثير من العمليات السيكولوجية يستحيل تفسيرها فى ضوء مقولة الانفصال ، بل يمتنع حدوثها مع القول بالانفصال ، لأنها تقتضى ضرورة وجود الأحداث الماضية باعتبارها مندمجة أو متصلة بالشخصية الانسانية : فالتذكر مثلا يعنى رجوع الانسان ، لا للماضى الميت المتحجر ، وانما للماضى النفسى الحى ، أى أنه يعنى رجوع الانسان للماضى القائم فى نفسه وفى شعوره • وكلما توغل الانسان فى هذا الماضى كلما اكتشف فيه اتصاله بالحاضر وشخصيته الحاضرة •

غير أن أهم ما يكشف لنا عن قيمة الماضى فى اتصاله بالحاضر وبالشخصية الحاضرة هى تلك الدراسات التحليلية التى قام بها كل من سيجموند فرويد Sigmund Freud وكارل يونج Karl Jung وكذلك الدراسة التى قام بها موريس هالفاكس Maurice Halbwachs عن الذاكرة الاجتماعية (١٠) • أما دراسات فرويد فترى أن الماضى النفسى القريب ، وهو جملة الأحداث والنزعات التى تصاحب الانسان منذ عهد الطفولة ، تظل باقية فى النفس ، أو يظل أثرها فى سلوك النفس الحاضر ، لا سيما حين يكون الانسان قد أخفق فى الاستجابة اليها ، فأدى به الاخفاق الى كبتها وكبت ما ارتبط بها من ذكريات • فهذه الأحداث وما يرتبط بها من ذكريات تصبح حين تكبت فى اللاشعور ماضيا متجمدا لا يتبينه صاحبه ولا يتعرف عليه ، ولكنه قائم فى النفس يعوق الانسان عن بعض أعماله أو يدفعه للقيام بأعمال أخرى تبدو غريبة لا مبررة لأن دوافعها تستخفى فى اللاشعور • غير أن هذا الماضى المتجمد يمكن — عن طريق التحليل النفسى — أن يمثل فى الشعور ، لا باعتباره شيئا غريبا متحجرا ، وانما على نحو انفعالى وباعتباره ماضيا حيا قائما فى النفس ومتصلا بها اتصالا وثيقا • كأن التجارب والخبرات الماضية هى تجارب وخبرات حاضرة ، لها ما للتجربة الحاضرة من أثر ، مما يدل على أن غيابها فى اللاشعور لا يعنى أنها انقضت أو انتهت وتلاشت مع الزمن الفائت ، وانما لازالت قائمة فى النفس ممتزجة بها ، تؤسس — مع غيرها من المكونات الأخرى — الشخصية الانسانية وتضفى عليها بعض طابعها وتحدد فيها بعض سلوكها •

هذا الماضى الذى تقول به وتكشف عنه دراسات فرويد التحليلية الاكلينيكية هو فى نهاية الأمر لا يعدو الماضى النفسى القريب ، أعنى ماضى الفرد فى حياته الاجتماعية وفى طفولته على وجه الخصوص • فدراسات فرويد تقتصر على تحديد الأنماط الانفعالية فى الفرد — سواء فى ذلك المريض أم السوى — بالرجوع الى ماضيه الفردى الخاص •

---

(١٠) راجع Naguib Baladi : Valeur du Passé (Les Presses Littéraires de France, Paris 1953) Ch. V et VI.

أما دراسات يونج التحليليـة فتمضى فى توسيع هـذا الماضى الفرويدى الفردى لتجعله ماضيـا جمعيـا هو تراث الأجيـال الانسانيـة جميعـا • فالفرد عند يونج يحمل فى نفسه ثروة داخلية هى نماذج انسانية قديمة archétypes بعيدة فى القـدم توارثهـا عن الأجيـال دون أن يدرى بها لأنها تسـبح فى نفسـه منذ ميلادها • هـذه النماذج الانسـانية أو هـذه الثروة الداخلية ليست عامـة بصفة مطلقة ، مثـل الأفكـار الفطرية عند ديكارت ، كما أنها ليسـت خبرة فردية شخصية ، كما هو الأمـر عند فرويـد ، وانمـا هى مبادىء نوعيـة أو معـان جمعيـة تتباين فى دلالتها ومظـاهرها وتختلف فى تطـورهـا ومـدى عمقهـا • أجل انهـا نماذج قديمة موغـلة فى القدم منذ العصـور السحيقة ولكنها قائمة عند جميـع الناس تظهـر أثنـاء الحلم أو اليقظة وتتخـذ صورا ورمـوزا مقنعـة •

ومن هنـا كان منهج التحليل النفسى عنـد يونج لا يعنى الرجوع بالمريض الى أحداث معينة كبتت فى الماضى ، وانمـا الرجوع به الى الماضى بوجه عـام والى تلك الثروة الداخليـة التى غفل عنهـا كى يربطهـا بحياة الشخص الحاضرة • فهو اذن تحليـل معنوى ميتافيزيقى يرجـع حيـاة الانسـان الى نماذج ماضيـة ليتعرف فيهـا حقيقته وحقيقة المـاضى بعـد أن أهمله وانشغل عنه •

واذن فالماضى الميتافيزيقى البعيد متصل كذلك بالحاضر وبالشخصية الانسـانية وقائم فيها • وهو يمتاز على الماضى الشـخصى الفردى بأن العودة اليه ليست تذكرا انفعـاليا كما هو الأمر عند فـرويد ، وانمـا هى توجيه رقيق يخلو من القلق ويعود بالمريض الى أن يتعرف ذاته فى ضوء الماضى وفى نطاق النموذج الذى ينتمى اليه فيعيد للنفس هدوءها وصفاءها •

وقيمـة الماضى واتصـاله بالشخصيـة الحاضرة لا تقتصر على الماضى النفسى القريب أو الماضى الميتـافيزيقى البعيـد ، ولكنها تمتد كـذلك الى طبقـات الماضى التى تبقيها لنا الذاكـرة الجمـاعية Mémoire Collective على نحـو ما يقول بها موريس هالفاكس • فان هذه الذاكرة ترجع الى تلك الخطوط التى رسمتهـا فى النفس أحداث الماضى وعملت التجربة الاجتماعية على توضـيحها • فهذه الخطوط تظل قائمة فى النفس ، وهى

تتطور وتتجدد مع اتصالات الشخص المتجددة فى المجتمع • يقول هالفاكس : « اذا كانت الذاكرة الاجتماعية تستمد قوتها وديمومتها من تلك الجماعة البشرية التى هى عماد الذاكرة فان من يقوم بعملية التذكر هم الأفراد من حيث هم أعضاء فى جماعة » (١١) • فالذاكرة الاجتماعية تتخذ لدى الافراد صيغا متغيرة هى الذكريات الفردية • وهذه الذكريات الفردية هى بمثابة وجهات نظر تختلف بحسب ظروف الفرد الخاصة ، ولكنها ترتبط وتعود فى نهاية الأمر الى الذاكرة الاجتماعية • فنحن نجد فى المجتمعات التى عشنا فيها والتى نمت فيها شخصيتنا الجسمانية والروحية كل ما يلزم لتكوين الذكريات الحاضرة (١٢) •

واذن فالشخصية الانسانية على نحو ما كشفت عنها دراسات فرويد ويونج وهالفاكس تقتضى الاعتراف بقيمة الماضى والابقاء عليه على نحو أو آخر • ومن هنا كانت مقولة الملاشاة والاعدام - كما يقول بها سارتر - تتناقض مع فكرة الشخصية الانسانية •

ومقولة الملاشاة تتناقض كذلك مع الطابع الأساسى للتاريخ • وهنا ينبغى أن نلاحظ فورا اننا لا نعنى بذلك التاريخ الموضوعى ، أعنى التاريخ باعتباره موضوعا غريبا عمن يقوم بتأريخه ، فمثل هذا التاريخ هو تاريخ منقض أو هو شىء جامد لا تأثير له ، والقائم بتأريخه أو بقراءته يتعرف عليه باعتباره شيئا غريبا عنه • وكذلك لا نعنى التاريخ الروحى حيث يرجع الانسان الى ماضيه الشخصى أو الماضى غيره من الكائنات ، فان هذا التاريخ - رغم اقتراب الانسان منه وامتزاجه به كما هو حادث فى كتب الاعترافات والذكريات - يقتضى من الكاتب - فى لحظة كتابته - أن ينفصل عنه كى يستطيع تدوينه • فالكاتب الذى يكتب اعترافاته يشعر أولا بامتزاج هذه الاعترافات بحياته وبنفسه ، ولكنه يدرك - حين يقوم بالفعل بتدوين الاعترافات وصياغتها فى عبارات تترجم عن مشاعره - أنه قد تحرر من هذا الامتزاج،

---

(١١) Maurice Halbwachs : La Mémoire Collective, (P.U.F. Paris 1950), p. 33.

(١٢) Ibid., p. 65

وأن الاختلاط بينه وبين تاريخه الروحى قد ضعف أو كاد يتلاشىء ، وهذا هو شرط القدرة على تحريره وتدوينه ٠

واذن فنحن لا نعنى التاريخ الموضوعى ولا التاريخ الروحى ، وانما نعنى التاريخ الانسانى من حيث طابعه الجدلى ، أعنى من جهة تطوره فى حركة ديناميكية مستمرة حية ٠ ولسنا نريد بهذا أن نعود لموقف هجل والجدليين الهجليين أو الى موقف كارل ماركس والماركسيين ، فان هؤلاء وأولئك يتفقون مع سارتر فى موقف الانسان من الماضى من حيث انه يرفض هذا الماضى وينتزع نفسه منه بحركة انكار ورفض وانفصال ٠ حقيقة أن سارتر يقف عند لحظة الحاضر بينما يتجه الجدليون نحو المستقبل ، ولكنهم جميعا يتفقون فى قيام الجدل على لحظة الرفض والانكار باعتبارها تعبر عن الحركة الأساسية فى الجدل وهى حركة المناقضة ٠ أما الموقف الجدلى الذى نعنيه هنا فيتصف بالديناميكية المتطورة النامية ٠ والميزة الكبرى للطابع الديناميكى هو النمو المستمر والاضافة المستمرة ، بحيث يظهر لنا التاريخ باعتباره اضافات مستمرة لا تنفى الماضى ولا تنكره وانما تنضاف اليه مع ضرورة بقائه من حيث هو مجال الاضافة ٠ أما اذا كانت الاضافة نقضا للأصل ـ كما هو الحال فى الجدل الهجلى حيث يأتى النقيض **antithèse** ليرفع الأصل وحيث يأتى المركب **synthèse** ليرفع التناقض ـ فان التاريخ يفقد أهم خصائصه ، ويتحول الى سجل للموتى ، وكأن الموتى أنفسهم قد أخذوا معهم الحضارة الانسانية ودفنوا فى قبورهم كل تراث انسانى ، فبقى سجل الموتى خاليا من كل شىء كأنه ميت مثلهم ٠

واذن فالتاريخ الذى نعنيه هو التاريخ الانسانى بكل ما يحمل من حضارة ومن تراث ٠ ومثل هذا التاريخ لا يمكن أن يظل محتفظا بطابعه الديناميكى المتطور اذا أخذنا بمقولة اللاشاة والانفصال ، فان ما يترتب مباشرة على هذه المقولة هو تحول هذا التاريخ الى شىء فى ذاته جامد متحجر ، ولا يعود من ثمة تاريخا حقيقيا بالمعنى الذى يحفظ له طابعه الأساسى ٠ ومن هنا فان مقولة اللاشاة تتناقض فى نتائجها مع المعنى الحقيقى للتاريخ الحى ٠

يلوح لنا أن مقولة اللاشاة لا تفسر لنا التاريخ فى طابعه الأساسى ٠

ويلوح لنا كذلك أن مقولة الاندماج هى بالتالى أقرب الى تفسير هذا الطابع ، وذلك لأن اندماج الانسان فى التاريخ هو السبيل الوحيد للاضافة الى هذا التاريخ من الجانب الحضارى والتراثى ، وبغير أن يكون فى هذه الاضافة أى مجال للانفصال عن الماضى وملاشاته ٠ ان هذه الاضافة هى نمو وتطور مستمر ، - وهذا التطور هو الذى يحفظ للتاريخ طابعه الديناميكى الحى ٠

لقد رأينا أن الانفصال عن الماضى يتناقض مع الواقع ٠ وعرفنا أثناء نقدنا لهذا الانفصال أنه لا يفسر لنا الشخصية الانسانية كما تكشف عنها الدراسات النفسية التحليلية التى قام بها كل من فرويد ويونج أو دراسات هالفاكس عن الذاكرة الجماعية ، وأنه لا يفسر لنا التاريخ الانسانى والتاريخ الحضارى من حيث طابعه الجدلى الدينامكى وتطوره أو نموه الحى المستمر ٠ وعرفنا أيضا أن مقولة الاندماج هى أقرب من مقولة الانفصال الى تفسير الشخصية الانسانية والتاريخ الانسانى ، - بحيث يمكن أن تكون هذه المقولة الجديدة أساسا عاما لفلسفة جديدة تحترم الواقع وتحترم الشخصية الانسانية والتاريخ الانسانى

ونقدنا لمقولة الانفصال يتأيد أكثر وعلى نحو أقوى اذا نظرنا الى محاولة سارتر لجعل هذه المقولة سابقة - من حيث هى التركيب الأنطولوجى للانسان - على أهوائه وعلى ارادته ٠

ونحن قد رأينا أن الأهواء تتأسس فى فلسفة سارتر على نحو ما يتأسس الوعى ذاته عن طريق الانفصال مما هو كائن والشروع نحو ما لا يوجد بعد ٠ وهذا الانفصال والشروع يتضمن من جهة اختيار الوعى لغاية ليست محصلة بعد ويتضمن من جهة أخرى اختيار الوعى لأهوائه باعتبارها اتجاهات ذاتية أو وسائل شخصية لتحقيق الغاية التى يهدف اليها ٠ فالوعى حر فى اختيار غاياته وحر فى اختيار وسائله لهذه الغايات ٠ - على هذا النحو يثبت سارتر حرية الوعى من حيث هى حرية سابقة على الغايات والأهواء ٠ وهنا نلاحظ أن دليل

سارتر على سبق الحرية على الغاية يقوم على أساس أن الغاية هى هدف غير متحقق بعد ، أى أنها هدف نضعه باعتباره لا ـ موجود un non-être لأنه غير محصل بعد • فاختيار الوعى للغاية هو اختيار لشىء غير موجود • وهذا حق من الناحية الزمانية ، فالغاية هى غاية توضع فى المستقبل الذى نشرع نحوه والذى هو لاحق على الوعى الحالى • ولكننا اذا نظرنا الى الغاية من الناحية المنطقية ـ لا الزمانية ـ وجدنا أنها ليست لاحقة على الوعى الحالى وانما هى متلازمة معه : فالوعى حين يختار الغاية التى يهدف اليها لا يكون اختياره ـ كما يرى سارتر ـ لشىء غير موجود وانما لشىء موجود من حيث هو موضوع الاختيار• ولهذا فاننا لا نقول ان الوعى سيختار فى المستقبل غاياته ولكنا نقول انه يختار الآن • كأن الاختيار اذن ـ رغم أنه اختيار لغاية غير محصلة بعد ـ يتم الآن ، ـ فهو مرتبط اذن أوثق ارتباط بالوعى الحالى • ولكن ما هو الوعى الحالى ؟ ان الوعى الحالى هو الحالة الراهنة المرفوضة التى يحكم عليها الوعى بأنها غير محتملة ، ويحاول بالتالى أن يلاشيها فى ضوء الغاية التى يختارها • فاذا كانت الغاية مرتبطة بالوعى الحالى ، وكان الوعى الحالى هو الحالة الراهنة المرفوضة التى لم تعد محتملة ، ترتب على ذلك مباشرة أن الغاية مرتبطة بالحالة المرفوضة • وهذا هو ما يكشف عنه الواقع فى مظاهره العينية المحسوسة • فالغايات التى يختارها الوعى هى دائما من املاء الوضع الذى يعانيه ومن فرض الحالة التى يكون عليها : فأنا لا أختار السفر الى باريس غاية لى ثم أعيش معطى الحالى أى الاسكندرية باعتباره عائقا وألاشيه بصفة مستمرة • انني لا أختار نفسى غير راض عن الاسكندرية لأننى اخترت نفسى راغبا فى السفر لباريس على نحو ما يرى سارتر (الفصل الرابع ـ المقالة الثانية) • وانما أنا بالعكس أختار نفسى راغبا فى السفر لباريس لأننى غير راض عن الاسكندرية ، ولأننى أعتقد أن ما لا أرضى عنه فى الاسكندرية أى ما أرفضه فى الاسكندرية لن أعانيه فى باريس •

خلاصة الأمر إذن هو أن الغاية ، رغم أنها لاتحصّل إلا فى المستقبل اللاحق على الاختيار ، الا أن اختيارها يتم فى الآن الحاضر ، ويرتبط بالتالى أوثق ارتباط بالحالة الراهنة التى يتراجع عنها الوعى • وهذا الاختيار

هو من املاء الحالة الراهنـــة ، أى أنه يتعلق بها ويلزم عنها • فالغاية ليست لاحقة على الوضع الراهن الا من ناحيـة التحقق العينى ، أما من الناحية المنطقية فهى متضمنة فيه ومتزامنة معه • فمـا هى قيمة هذه النتائج التى وصلنا اليها ؟ تتضح قيمتها اذا عدنا للنظر فى فكرة الانفصال والشروع لدى سارتر : فسارتر يرى أن الشروع نحو الغاية التى يختارها الوعى يقضى بالارتداد والانفصـــال عن الحالة الواقعة لتحقيق الغاية المنشودة • ومن هنا كانت الغاية عند سارتر لاحقة على حرية الوعـى ، بحيث تبقى حرية الوعى - باعتبارها تعبيرا عن تركيبه الأنطولوجى - سابقة على الغاية • ولكنـــا رأينا فى تحليلنا السابق أن الحرية ليست سابقة على الغاية ، وأن الغاية - رغم تحققها فى المستقبل ، مما يترتب عليه ضرورة الشروع نحوها ، ومن ثمة ضرورة الانفصال عن الحالة الراهنة لامكان هذا الشروع - هى رغم ذلك لا يتم اختيارها الا فى الآن الحاضر وبمقتضى الحالة الراهنة • فاختيارها اذن مرتبط بالحالة الواقعة للوعى • وهذا الارتباط لا يمكن تفسيره الا فى ضوء مقولة الاندماج ، بينما سارتر قد اقتصر فى فلسفته على وضع مقولة الانفصال واللاشاة ، - ومن هنا اقتصر أيضا على تفسير الشروع نحو الغاية من حيث هو شروع نحو غاية مستقبله ويقضى بالتالى بضرورة الانفصال عن الحالة الراهنـــة •

واذن فمقولة الانفصـــال واللاشـــاة لا تفسر الا فكـــرة الشروع وتحقيق الغاية • أما فكرة اختيار الغاية فتقضى - عن حيث ان هذا الاختيار يتم فى الحالة الراهنة وبالارتباط معها - بضرورة العودة الى مقولتنا الجديدة وهى مقولة الاتصال والاندماج : فبمقتضى هذه المقولة لا يكون الوعى سابقا على الغاية التى يختارها ، ولا تكون الغاية - من حيث اختيارها - لاحقة على حالة الوعى الراهنة ، وانما يتم هذا الاختيار بالارتباط مع حـــالة الوعى الراهنة وعلى نحو يؤكد انبثاق الغاية فى ضوء الحالة الراهنة • فالغاية اذن وحالة الوعى الراهنة ليسا شيئين منفصلين ومتباعدين ، وذلك لأن صدور أحدهما عن الآخر يعنى اتصالهما أصلا ويتضمن هذا الاتصال •

وسارتر كمـا رأينا يجعل مقـولة الانفصـــال واللاشـــاة من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى سابقة على اختيار الوعى لأهوائه • فليست

الأهواء معطيات سابقة يخضع لها الوعى ، ولكنها تتأسس بانفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو مالا يوجد بعد ، وهى تعبر عن موقف الوعى من الغاية التى يختارها ويشرع نحوها وتعبر فى الوقت نفسه عن أسلوب الوعى فى انفصاله عما هو كائن وملاشاته له . فالهوى يفترض وجود حالة معينة غير محتملة يتراجع الانسان عنها ويلاشيها فى ضوء الغاية التى اختارها .

وهنا نتساءل هل يمكن للوعى أن يضع له غاية معينة ويتراجع عما هو كائن ليشرع نحو هذه الغاية ما لم تكن الحالة التى يتراجع عنها تقتضى ذلك ضرورة ؟ ألا يترتب على حالة الوعى الراهنة انفعال معين تفرضه هذه الحالة ويلزم هو عنها ضرورة ؟ وهل يمكن للوعى أن ينفصل عن الحالة الراهنة ما لم ينجم عنها مباشرة انفعال يقضى بهذا الانفصال ويدعو اليه ؟ ان الخطر الذى يتهدد حياة الانسان يفرض عليه انفعالا معينا هو الخوف على هذه الحياة ويلزمه باختيار غاية معينة هى درء الخطر عن الحياة . فاذا اختلف الانسان بعد ذلك فى الوسيلة التى تحقق هذه الغاية فليس ذلك راجعا لاختلاف الهوى أو الانفعال ، وانما يرجع هذا الاختلاف الى عوامل أخرى من بينها مدى تقدير الانسان لقدراته المختلفة وحيله المختلفة لدرء هذا الخطر . لقد أراد سارتر أن يجعل الانسان حرا فى تقديره لقدراته المختلفة وحرا فى تقديره لقيمة الخطر الذى يتهدده ، ولذلك فهو يرى « أن الانسان مسئول عن أهوائه ... وانه غير قادر على الاستعانة باشارات توجهه بل هو يؤول هذه الاشارات كما يروق له » (١٣) . وهو بالتالى حر فى هذا التأويل ـ انه حر فى موقفه من هذه الاشارات وفى المعنى الذى يضفيه عليها ، ومن هنا فهو حر فى أهوائه التى يختارها لنفسه ازاء هذه الاشارات وازاء المواقف المختلفة : فهو يختار نفسه خائفا من الخطر أو يختارنفسه لامباليا به أو يختار نفسه متحديا له . هكذا ينتهى سارتر الى نوع من المثالية المطلقة التى لا تعترف بوجود شىء خارج الأنا أو الوعى . فالوعى هو الذى

---

(١٣) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 38.

يخلق معانى الأشياء بمحض اختياره وحريته ويضفيها عليها • ونحن لا نريد أن نعود الى الواقعية ونحمل أدلتها للرد على هذه المثالية • ولكنا نعود الى نفس المنهج الذى اصطنعه سـارتر أى الى المنهج الفينومنولوجى • فبمقتضى هذا المنهج لا تقوم الأشياء بذاتها منفصلة عن الوعى ولا يقـوم الوعى بذاته منفصلا عن الأشياء ، وانما يقوم الاثنان معا من حيث ان الوعى متجه الى الأشياء كما تقضى بذلك فكرة القصـد التى كشف عنها المنهج الفينومنولوجى • ولكن سارتر يبالغ فى انفصال الوعى عن الأهواء ، فيكاد يعود الى المثالية ويحيل الأنا خالقا للأشياء • وقد يرد على ذلك بأن الأنا أو الوعى فى فلسفة سارتر ليس خالقا للأشياء ، فهذه قائمة فى صـورة عماء مشوش باعتبارها وجودا - فى - ذاته لا معنى له • والوعى هو الذى يكسبها معناها ويضفى عليها ما يختار من دلالات ، فهو خالق لمعنى الأشياء وليس خالقـا للأشياء ذاتهـا • ولكنا نقول ان الأشياء والمواقف اذا فقدت معانيها ودلالاتها الى هذا الحد لم تعد أشياء ولم تعد مواقف • ان الموقف لا يكون كذلك الا لأن له معناه ودلالته ، ولأنه يفرض على الوعى هذا المعنى وهذه الدلالة ، فيلزمه بانفعال معين ويفرض عليه عاطفة خاصة •• فليس الانسان اذن حرا فى أهوائه وفى انفعالاته وفى عواطفه ، وانما هو خاضع لنوع من الحتمية الاجتماعية déterminisme sociologique التى تفرض عليه أحاسيسه وأهواءه • وهذه الأهواء تقوم من جهة أخرى أساسا ثابتا ودليلا قاطعا فى مذاهب الحتميين لتؤكد نوعا من الحتمية هى الحتمية النفسية الفسيولوجية déterminisme psycho - physiologique التى سادت فى القرن التاسع عشر •• وبعبارة أخرى ان الموقف يفرض على الانسان هوى معينا، وهذا الهوى يحتم على صاحبه سلوكا خاصا • ومن المستحيل أن نقيم فاصلا بين الموقف والهوى وفاصلا آخر بين الهوى والسلوك •• ان هذا الفاصل الذى يقيمه سارتر بمقتضى مقولة الانفصال واللاشاة لا يفسر الانسان من حيث هو كائن واحد بأهوائه ومن حيث هو كائن فى العـالم وسط أشياء أخرى وله بالضرورة من هذا العالم مواقف معينة وأوضـاع خاصـة •

وكما يضع سارتر الحرية سابقة على الأهواء والانفعـالات يضـعها

كذلك سـابقة على الارادة وعلى الأفعال الارادية . ونحن قد رأينا (فى الفصل الرابع) أن الارادة فى فلسفة سارتر هى مجرد تبرير عقلى يجئ لاحقا على الاختيار السابق الحر ، وأنها ليست بهذا الاعتبار الا أسلوبا من الأساليب التى نتخذها لانجاز الفعل ، هو أسلوب التروى أو التأمل ، وهو يتم بواسطة انعكاس الوعى على شروعه دون أن ينال من حرية الوعى فى هذا الشروع . ولكننا رأينا أيضا - فى نفس الموضع - أن الارادة والفعل الارادى تتطلبان ظهور وعى متأمل يلمس الحافز كما لو كـان موضـوعا ويقصده كموضوع نفسى خلال الوعى المتأمل . كأن هناك نوعاً من الانفصال بين الوعى المتأمِّل وبين الوعى المتأمَّل . ومثل هذا الانفصال يعنى فى اعتبار الارادة مجرد تبرير عقلى بطريق انعكاس الوعى على مشروعه السابق وبين أعتبار الارادة متضمنة لنوع من الملاشاة والانفصال بين الوعى المتأمِّل والوعى المتأمَّل . وذلك لأن نفس عملية انعكاس الوعى على مشروعه تعنى أن الوعى ينفصل عن ذاته ويتأمل ذاته بمقتضى هذا الانفصال . ولكن الذى يهمنا هو استخراج سارتر لقضية الحرية من الأعتبارين السابقين بمعنيين مختلفين كل الاختـلاف : فهو - بحسب الاعتبار الأول - يجعل الحرية سابقة منطقيا على الارادة من حيث ان الارادة هى مجرد تبرير عقلى يدخل ضمن المشروع الأساسى الذى يختاره الوعى بمحض حريته ، ويجئ لاحقا على هذا الاختيار ، فلا تكون له من ثمة غير قيمة المطن . أما بحسب الاعتبار الثانى فان سارتر يجعل الحرية مترتبة على الارادة من حيث هى ترو أو تأمل يتأسس - كغيره من ظواهر الوعى - بانفصاله مما هو كائن وشروعه نحـو ما لا يوجـد بعد ، أعنى بانفصال الوعى من ذاته ومن ماضيه ومن الأشياء حوله كمـا يقضى بذلك التركيب الأنطولوجى للوعى .

نستطيع اذن أن نقول أن الارادة عند سارتر تعنى من جهة تأمل الوعى وعزمه على تحقيق مشروع سبق أن قام باختياره ، وهى تعنى من جهـة أخرى نفس اختيار الوعى لمشروعه . انها تعنى - من حيث هى ارادة فعلية ومن حيث ان الفعل الارادى يتم حاليا - مجرد تأمل الوعى وتحقيقه للمشروع الأصلى الذى هو تعبير عن حرية الوعى الأصلية . وهى تعنى أيضا - من حيث انها مترتبة على انفصـال الوعى عن ذاته بصفة دائمة كما يقضى بذلك تركيبه الأنطولوجى - مجرد اختيار الوعى لذاته ولمشروعه الأصلى .

وهنا - بصدد هذا اللبس المتعمد من جانب سارتر بين ارادة هى تأمل وتحقيق آنى وبين ارادة هى اختيار دائم لمشروع أصلى - يمكننا أن نضع انتقادنا على قضية الحرية السارترية فى ارتباطها بالفعل الارادى. فليس الفعل الارادى - بحسب الاعتبار الأول - أى باعتباره تبريرا عقليا للفعل وتحقيقا آنيا له - الا تعبيرا عن تلقائية الكائن البشرى ، وهو ينتهى بنا - بهذا المعنى النفسى - الى نوع من الجبرية أو الحتمية السيكولوجية . وفى هذه الحتمية تظهر لنا فكرة المشروع بمثابة الأصل الذى تنبعث منه الأفعال الارادية ، وكأن هذه الأفعال الارادية ليست الا تعبيراً زمنيا عن المشروع الأصلى . والى هذا الحد فان سبق المشروع لا يتنافى مع اتصاله المستمر الوجودى . ولكن نفس اتصال المشروع يعنى ويتضمن نوعا من التعين والتحديد ، فليس فى استطاعة الانسان الا أن يفعل فى ضوء مشروعه الأساسى وبمقتضى ما يملى عليه اختياره الأصلى وقصده الأول من أفعال ارادية . ولن يجدينا شيئا أن نقول انه قد يكون ضمن مشروع انسان ما ألا يعمل الا اذا فكر وتأمل ورفض واختار ، أعنى الا اذا كان حرا فى عمله ، فان ذلك لو صح على بعض الناس فانه ليس فى الأغلب سلوك الغالبية العظمى من الناس ، لا سيما أولئك الذين تسوقهم الحياة سوقا . اذن فالارادة - بالمعنى العملى وباعتبارها تأملا عقليا وتحقيقا آنيا للفعل - ليست الا تعبيرا عن التلقائية النفسية ، أعنى انبثاق الأفعال الانسانية من المشروع الأساسى الذى يعين هذه الأفعال ويحددها فينفى عنها بالتالى كل حرية ويخضعها لجبرية صارمة .

فاذا عدنا للمعنى الثانى - أى اعتبار الارادة تعبيرا عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، واعتبارها بالتالى اختيارا دائما لمشروع أصلى يترتب على قدرة الوعى الملاشية التى تقضى بانفصاله الدائم عن ذاته وانعكاسه على نفسه - فان الحرية الانسانية - بمعناها الأنطولوجى فى فلسفة سارتر - تظل قائمة ، ويظل الانسان موجودا حرا ، يقوم وجوده بفضل اللاوجود أو العدم الذى يرسله هو على العالم وعلى نفسه ، أى بفضل تحرره المستمر من جميع المقولات وبالأحرى من مقولة الجبرية ذاتها .

انه بالمعنى الأنطولوجي ، رغم ارتباطه بمشروعه الأصلي ، حر تماما فان هذا المشروع كله مصنوع من حلقات كلها اعدام وكلها ملاشاة وكلها حرية .

انتهينا اذن بالمعنى الأول - للارادة أى بالمعنى العملى الى أن الانسان خاضع لنوع من الجبرية النفسية . وانتهينا بالمعنى الثانى للارادة أى بالمعنى الأنطولوجي الى أن الانسان موجود حر بصفة دائمة . كان الانسان بالمعنى الأنطولوجي ليس هو الانسان بالمعنى العملى . وفى حدود هذه النتيجة يمكن أن نوجه انتقادنا الى فكرة الحرية عند سارتر فى ارتباطها بالفعل الارادى : فليس الانسان فى فلسفة سارتر ، وكما أوضحنا منذ بداية دراستنا ، وعيا فارغا ولكنه وعى متجه الى الأشياء ، وهو بالتالى لا يوجد الا عن طريق انفصاله عن الأشياء وانفصاله عن نفسه وعن ماضيه . فاذا كان الانفصال والملاشاة كما تقرر فلسفة سارتر هو التركيب الأنطولوجي للوعى لم يكن بد من أن نقرر أن الانسان كائن أنطولوجي ، وأن اعتباره من الناحية الأنطولوجية ليس اعتبارا خارجا عن التجربة وعن الناحية العملية - الانسان فى صميمه كائن أنطولوجي . وليس هناك بالتالى أى مجال للفصل بين الانسان بالمعنى الأنطولوجي وبين الانسان بالمعنى العملى . والحق أن سارتر كان يمكنه أن يكتفى بالابقاء على الفعل الارادى من حيث هو تعبير عن خاصية الوعى الأساسية ، أى من حيث هو تعبير عن انفصال الوعى مما هو كائن وشروعه نحو ما ليس يوجد بعد . ولكن سارتر آثر أن يشير الى المعنى العملى للارادة ، وأن يجعل من الفعل الارادى تأملا عقليا وانعكاسا على الذات . وهذا المعنى بالذات ، أعنى الارادة من حيث هى تأمل عقلى وانعكاس من الوعى على ذاته ، لا يجعل للارادة من قيمة الا فى المذاهب العقلية التى تقر للانسان ماهية سابقة على وجوده ، نحصل عليها بالتجريد من تعييناتها المختلفة فى الأفراد المختلفين ، ويظل الانسان فى حدود هذه الماهية ، فتكون ارادته حرة فى العمل وفى الاختيار فى نطاق هذه الماهية وبحسب قواها المختلفة ، ويكون التأمل الارادى تأملا فى هذه القوى المختلفة وليس تبريرا عقليا للمشروع الأصلى . أما فى فلسفة سارتر ، حيث يكون الانسان وجودا فحسب وليس حاصلا على ماهية سابقة يتروى فيما تنطوى عليه من قوى مختلفة ، فليس هناك من معنى لأى تروء أو

تدبر عقلى . ولذلك رأينا سارتر يجعل من الارادة بهذا الاعتبار مجرد تبرير عقلى يرتد الى الاختيار السابق أو الى المشروع الأصلى .

فاذا نظرنا فى هذا التدبر العقلى وفى الارادة باعتبارها انعكاس الوعى على ذاته وتأمله فى هذه الذات ، ظهر لنا استحالة هذا التدبر وهذا التروى من حيث هو قائم على مقولة الانفصال واللاشاة التى تقضى بانفصال للوعى عن ذاته وملاشاته لذاته . فنحن قد رأينا (فى الفصل الرابع ـ المقالة الأولى) أن انعكاس الوعى على ذاته يقضى بأن يكون ثمة انفصال بين الوعى المتأمل وبين الوعى المتأمَّل . وليس هناك فى الواقع أى تعارض بين الواقع القضاء المبرم على المشروع الأصلى وليس انجاز هذا المشروع على نحو ما يرى سارتر . فاذا كان الوعى ينفصل عن ذاته فهو ينفصل بالتالى عن مشروعه وعن اختياره الأصلى السابق ويصبح خلوا من أى حافز على العمل . لقد قرر سارتر « أن مجرد التأمل الارادى بمقتضى ما فيه من انعكاسية يقوم بالتعليق بصدد الدافع ، فهو يوقفه ويضعه بين قوسين » (١٤) . ونحن نرى أن تعليق الدافع أو وضع المشروع الأصلى بين قوسين انما يعنى القضاء عليه . ان التدبر العقلى أو التروى الارادى يعنى انعكاس الوعى على ذاته وتأمل هذه الذات ، لا عن طريق الانفصال عنها ، وانما بالعكس عن طريق الاتصال بها والاندماج معها . فهذا هو السبيل الوحيد للابقاء على المشروع الأصلى وعدم القضاء عليه ، وهذا هو ما لا تفسره مقولة الانفصال ، وانما تفسره بالأحرى مقولة الاتصال والاندماج التى قررنا وضعها فى أول هذا الفصل تعديلا لبعض مواقف سارتر الأساسية .

وقد أتيحت لسارتر مناسبة ممتازة يستبدل فيها مقولة الاتصال بمقولة الانفصال ، وذلك بصدد دراسته لفكرة الموت . ولكن سارتر آثر الابقاء على الانفصال ، وفى نفس الوقت جعل هذا الانفصال لا يلحق بالموت لأنه جعل الموت شيئا خارجا عن الوعى ولا يخص التركيب الأنطولوجى للوعى الذى هو انفصال وملاشاة وشروع . ونحن قد رأينا أن الشروع هو شروع نحو المستقبل ، وأن حرية الوعى هى فى تجاوزه المستمر

---

(١٤) L'Etre et le Néant, p. 528.

نحو المستقبل ، بينما الموت هو اعدام للوعى ، وليس من ثمة حاصلا على أى مستقبل ـ انه أمر خارجى ينتقل بالذات الى اللاوجود وليس ـ كما تصور هيدجر ـ امكانية الوعى المطلقة • هكذا جعل سارتر من الموت واقعا عارضا خاليا من المعنى لأنه منعدم المستقبل بينما المستقبل وحده هو الذى يحمل المعنى •

وليس من شك فى أن الذى حدا بسارتر أن يجعل من الموت شيئا خارجا عن الذات لا تلتقى به اطلاقا حرية الوعى هو عجز مقولة الانفصال ، التى جعل منها التركيب الأنطولوجى للوعى ، عن تفسير الموت من حيث هو متضمن فى الوجود الانسانى وباطنى فى الحياة • وهنا نتساءل : هل الموت حقيقة كما يرى سارتر حادث عارض خارج عن الحياة ومتعال عليها أم أنه بالعكس حادث جوهرى فى الحياة وعنصر مقوم للوجود ومتضمن فيه ؟ أن نظرة سارتر للموت لا تستقيم الا اذا كان الانسان أصلا موجودا بصفة دائمة والى الأبد ، أى الا اذا كان المفروض أن الانسان يعيش ولا يموت أبدا • وذلك لأن اعتبار الموت حادثا خارجا عن الحياة يعنى ضمنا أن الحياة عند الكائن الحى ليست متضمنة للموت ، وليس هناك بالتالى ما يمنع منطقيا من أن تستمر بدون أى توقف ، ما دامت هى حياة فحسب وليس فيها ما يحتم عليها أن تقف عند حد معين • انها تصبح عند الكائن الحى كل شىء وليس فيها ما يؤذن بانتهائها أبدا • ولكن الذى لا شك فيه هو أن كل انسان يموت • وهذه حقيقة لا مجال اطلاقا للشك فيها ، فالموت هو أمر ضرورى لكل انسان • وهو لا يتم الا فى الزمن ، أعنى أنه لا يتم الا حين ينتقل الانسان من لحظة كان فيها حيا الى اللحظة التى يموت فيها • فالموت يقتضى اذن وجود الزمان باعتبار لحظاته فى تقض مستمر • ونحن قد رأينا ـ فى فلسفة سارتر ذاتها ـ ان الزمانية ليست شيئا عارضا بالنسبة للانسان ، وانما هى مقومة لوجوده وجوهرية بالنسبة له • ومن هنا كان الموت ـ فى ارتباطه ارتباطا جوهريا بالزمن ـ مرتبطا بالانسان كذلك ارتباطا جوهريا •

وقد استطاع هيدجر أن يكشف عن هذه الحقيقة ، أعنى حقيقة كون الموت عنصرا جوهريا فى الوجود الانسانى ، عن طريق آخر غير

طريق الارتباط بين الانسان والزمانية وبين الزمانية والموت ، وهو طريق النظر فى امكانيات الانسان ، أى فيما هو متوقع ومحتمل ولم يتحقق بعد ، والكشف عن الموت باعتباره أعلى امكانية للانسان يمتنع بمقتضاها امتناعا مطلقا عن الوجود ٠ ولسنا هنا بسبيل النظر فى فلسفة هيدجر ، ولكن الذى يهمنا هو أن هيدجر - بوصوله الى هذه الحقيقة - قد استطاع أن يتناول الموت بدراسة رائعة حقا ، بينما ظل سارتر فى نطاق النسق الذى أقامه يتلاعب بمجموعة من الألفاظ والقضايا التى هى حقيقة متسقة فيما بينها ولكنها أبعد ما تكون عن لمس الواقع أو ادراك الوجود فى عناصره الجوهرية ٠

فاذا كنا قد رأينا - بمقتضى ما يترتب على فلسفة سارتر ذاتها ، وبخلاف ما يرى سارتر - أن الموت هو عنصر جوهرى فى الوجود الانسانى استحال بالتالى أن تقوم مشروعات الانسان مستقلة عن الموت واستحال أن يكون الموت خارجا عن حرية الوعى ٠ وهنا نتساءل أى المقولتين : الانفصال أم الاتصال - هى التى تفسر حقيقة الموت باعتباره - على نحو ما قررنا - عنصرا جوهريا مقوما للوجود الانسانى ؟

وللاجابة على مثل هذا السؤال ينبغى أن ننظر أولا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الانفصال اذا نظرنا الى الموت ، لا كما يفعل سارتر باعتباره أمرا غريبا عن الوعى وخارجا عنه ، وانما باعتباره عنصرا جوهريا مقوما للوجود الانسانى ، وأن ننظر ثانيا فيما يمكن أن يترتب على مقولة الاتصال اذا نظرنا الى الموت بنفس الاعتبار ٠

فاذا كانت مقولة الانفصال واللاشاة هى المقولة الوحيدة التى تعبر عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، وكان الموت عنصرا جوهريا مقوما لوجود الوعى ، ترتب على ذلك أن الوعى ، وكان الموت عنصرا جوهريا مقوما حيث هو موجود مائت ليشرع نحو الوجود المستمر فى المستقبل ٠ وبعبارة أخرى يستطيع الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى أن يظل دوما فى انفصال وملاشاة لحالته الراهنة حتى اذا كانت حالته هى حالة المحتضر ٠ بهذا يستطيع الانسان أن يفر من الموت وأن ينظر اليه كشىء ينفصل عنه ويضفى عليه ما يشاء من معنى ٠ وهو يستطيع من جهة أخرى أن ينفصل

عن وجوده ليشرع فى الانتحار فلا يبلغه اطلاقا ، لأنه حين ينفصل عن وجوده ينفصل ضمنا عن موته الذى هو من عناصر الوجود • الى مثل هذه النتائج المتناقضة والمتعارضة مع الواقع ينتهى اذن تحليلنا لفكرة الموت باعتبارها من مقومات الوجود الجوهرية وباعتبار الانفصال هو التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجى للوعى •

فاذا عدنا لمقولة الاندماج والاتصال ونظرنا الى الموت من حيث هو مقوم للوجود ومتضمن فيه ظهر لنا الوعى على انه وجود وعلى أنه فى نفس الوقت وجود صائر الى الموت • وهنا ينبغى أن نلاحظ أننا لم نقل وجود وموت فى نفس الوقت ، وذلك لأن الموت متضمن فى الوجود لا من حيث هو موجود بالفعل وانما من حيث هو احتمال بحت لرفع الوجود ، فهو لا يمكن أن يكون موجودا أو أن يقال عنه انه موجود • ان الموت هو عدم الوجود ، والعدم لا يكون الا برفع الوجود لا بوضعه • واذن فالوعى هو وجود متضمن لامكانية الموت ، والانسان هو موجود متقوم بهذا الوجود ومندمج فيه وفى نفس الوقت هو موجود صائر الى الموت ومتقوم بهذه الخاصية الجوهرية أعنى خاصية الصيرورة نحو الموت•

خلاصة الأمر اذن هى أن مقولة الانفصال لا تفسر لنا الموت باعتباره عنصرا فى الوجود ، بينما يصبح هذا التفسير ممكنا اذا قلنا بمقولة الاتصال والاندماج • ولكن سارتر ـ كما رأينا ـ قد جعل من الموت شيئا خارجا عن الوجود وعن الكائن الواعى • وهو قد اضطر لأن ينظر للموت بهذا الاعتبار ليستقيم تفسيره له بمقتضى التركيب الأنطولوجى للوعى أى بمقتضى مقولة الانفصال واللاشاة • فهل استقام له حقيقة تفسير الموت على هذا النحو ؟ لقد جعل سارتر الموت شيئا خارجا عن الوعى حتى لا يحد به من حرية الوعى • وهنا نتساءل من أين تأتى حرية الوعى فى فلسفة سارتر ؟ انها تأتى من قدرة الوعى على الانفصال عن ذاته وعن ماضيه وعن الأشياء حوله • ولكن الموت لا يرجع الى هذه أو الى أى واحدة منها • انه ـ فى فلسفة سارتر ـ خارج عن الوعى • فالوعى اذن لا ينفصل عنه ولا يكون بالتالى حرا ازاءه • ان حرية الوعى قاصرة فى فلسفة سارتر على صدورها من نفس قدرة الوعى على الانفصال ، وليس لها من مصدر آخر غير هذا المصدر فى هذه

الفلسفة . والانفصال ليس تركيبا عاما للوعى ، أعنى أن الوعى لا ينفصل عن الوجود بصفة عامة ، وانما هو - كما يقول سارتر (١٥) - انفصال عن شيء بالذات معين وفردى ، أى أنه انفصال عن هذا - الوجود هنا . ولكن الموت كما يقول سارتر هو خارج عن الوعى وخارج عن مجال انفصال الوعى . فالنتيجة الحتمية لذلك هى أن الوعى - من حيث هو انفصال حر - ليس حرا ازاء الموت لأنه لا ينفصل عنه . لقد أراد سارتر أن يبقى على حرية الوعى آمنة مطمئنة بعيدة عن الموت فجعل الموت خارجا عنها - جعل منه حدا لا يمكن لمسه أو ادراكه لأنه خارج عن الوعى . وهذا يعنى مباشرة أن الوعى لا يمكنه أن ينفصل عن الموت ما دام الموت بعيدا عن مجال ادراكه أو لمسه ، والوعى بالتالى لا يمكنه أن يكون حرا ازاء الموت لأنه لا ينفصل عنه .

ليس الانفصال اذن كافيا لتفسير الموت ، وليس التركيب الأنطولوجى للوعى كما يضعه سارتر هو التركيب الذى يبقى على الحرية الانسانية بدون أن يخفق فى تفسير الواقع . ونحن قد رأينا أن هذا التركيب قد أخفق فى تفسير المعرفة وارتباط الانسان بموقفه فى العالم وبجسمه وارتباطه بالماضى وبأهوائه وأخيرا بموته . لقد أخفق سارتر فى تفسير كل ذلك ، وكان لابد أن يخفق ، اذ أنه أقام فلسفة شاملة ، ولكنها قائمة على فكرة واحدة ، وليس هناك ما يقطع بصحتها .

* * *

---

(١٥) L'Etre et le Néant, p. 712.

رابعا نقد الحرية فى فلسفة سارتر

عرفنا ما يمكن أن يوجه من نقد الى الموضوعات الأساسية فى فلسفة سارتر والى المقولة الرئيسية التى تؤسس هذه الفلسفة • وعرفنا أن هذه المقولة تؤكد الحقيقة الرئيسية فى هذه الفلسفة وهى الحرية الانسانية • ونحن قد قررنا - فى أول هذا الفصل - اصطناع منهج معين فى النقد هو النظر داخل فلسفة سارتر بحيث نقصر نظرتنا على مقدمات هذه الفلسفة وعلى الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر ابتداء من هذه المقدمات وعلى النتائج التى ينتهى اليها • وبمقتضى هذا المنهج نظرنا - فى المقال الثانى من هذا الفصل - الى مقدمات فلسفة سارتر ، وظهر لنا امتياز الأنطولوجيا التى أقامها سارتر ، بحيث رأيناها تؤسس نسقا فلسفيا يكاد يكون خاليا من التناقضات الداخلية • ونظرنا - فى المقال الثالث من هذا الفصل - الى المقولة الرئيسية فى فلسفة سارتر ، وظهر لنا كيف يمكن التمزيق بفلسفة سارتر لارتكازها على مقولة واحدة دون أن يقوم وراء هذه المقولة أى تبرير عقلى • ونحن نريد - فى هذا المقال الأخير - أن ننظر الى الفكرة الرئيسية التى ينتهى اليها سارتر وهى فكرة الحرية الانسانية، ونتبين مميزات هذه الحرية وخصائصها المختلفة لنرى من ثمة قيمة هذه الحرية •

وأول ما يظهر لنا - بصدد هذه الحرية - هو أن سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجى للوعى ، بحيث لا يملك الانسان - بمقتضى هذا التركيب - الا أن يكون حرا ، وبحيث يظهر لنا بالتالى أن خاصية الحرية الأولى فى فلسفة سارتر هى أنها حرية أنطولوجية • فما معنى الحرية - بالمعنى الأنطولوجى - فى فلسفة سارتر ؟

أن الوجود الانسانى هو فعل مستمر • وبموجب هذا الفعل يتحرر الوعى باستمرار من ذاته ومن العالم ويشرع نحو المستقبل • فتحرر الانسان المستمر ليس شيئا غير الوجود الانسانى ذاته ، - انه التحقيق العينى أو الانجاز المحسوس الذى يعبر عن معنى الوجود الانسانى • ومن هنا كانت الحرية الانسانية - فى فلسفة سارتر - مرادفة للوجود الانسانى ، - انها

ليست صفة يتصف بها الانسان ويمكن بالتالى ان ترتفع عنه ، وانما هى نفس الوجود الانسانى من حيث هو فعل مستمر • وبما ان هذا الفعل هو الصيغة العينية للتركيب الأنطولوجى الخاص بالانسان فالحرية الانسانية هى عين التركيب الأنطولوجى • انها ليست اذن ذلك الاختيار المروى السابق على الفعل ، لأنها — من حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى — سابقة على كل ترو وعلى كل اختيار • حقيقة ان سارتر يعتبر هذا السبق سبقا منطقيا فحسب ، وذلك لأن الحرية عند سارتر هى قائمة ومتصلة فى حياة الانسان كلها • ولكن الحرية من ناحية أخرى — وكما عرفنا — تقوم فيما وراء التروى الارادى ، « فعندما اتروى يكون الأمر قد قضى » ، بحيث لا تنبع قيمة هذا التروى الا من الاختيار الحر السابق منطقيا على فعل التروى • والحرية بهذا الاعتبار — ومن حيث هى التركيب الأنطولوجى للوعى — سابقة على كل افعال الانسان وعلى كل رغباته وكل اختياراته • فهى اذن سابقة على نفس الوجود العينى للانسان ، أى على ممارسة الانسان لفعل الوجود • كأنها اذن حرية منفصلة عن الانسان ، وكأن الانسان بالمعنى الأنطولوجى ينفصل عن الانسان بالمعنى التجريبى ويختلف عنه •

لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية والح فى معنى الحرية حتى وصل به الالحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الانسان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالى زائفة خالية من كل قيمة • فاذا نظرنا الى هذه الحرية من الناحية الأنطولوجية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألمانى • أما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية • كأن سارتر اذن يقترب من مفهوم الحرية بالمعنى البرجسونى ويجعل منها تعبيرا عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة • ومثل هذا التصور للحرية يخلط بين التلقائية وبين الحرية ، — وليست التلقائية الا نوعا من الحتمية أو الجبرية • فكأن سارتر ، وقد عاد لمفهوم برجسون عن الحرية — ينتهى

الى نقيض للحرية ويضع الجبرية أساسا سابقا عليها • ومن هنا كان الانسان فى فلسفة سارتر مدانا بالحرية أو مجبرا عليها • وهذه الصيغة الأخيرة هى التى تعبر فى شطرها الأول - أى فى كون الانسان مجبرا أو مقسورا - عن التركيب الانطولوجى للوعى ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر فى الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر وهو الشطر الذى يؤكد أن الانسان مجبر • واذن فالتركيب الأنطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الانسان وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية •

وهنا نتساءل عن سبب هذا التناقض بين ما يهدف اليه سارتر وما ينتهى اليه • هل يرجع هذا التناقض الى نفس السياق الفلسفى الذى يصوغه سارتر ليعبر به عن فلسفته ؟ أعنى هل يرجع الى خطأ فى النسق الاستدلالى الذى يؤسس أنطولوجيا سارتر عن الكائن البشرى ؟ أم هل يرجع الى نفس المقدمات التى يبدأ منها سارتر هذا النسق الاستدلالى ؟ أم هل يرجع الى معنى الحرية كما يفهمها سارتر وكما يهدف اليها فى فلسفته ؟

لقد عرفنا فى المقال الأول من هذا الفصل أن الأنطولوجيا التى يقيمها سارتر تؤسس نسقا فلسفيا استدلاليا ممتازا ، وأن سارتر يقيم هذا النسق بعقلية رياضية ديكارتية وبذكاء استدلالى حاد • ومن هنا قلما يشعر القارىء لفلسفة سارتر بموطن هذه الأخطاء • بل ان سارتر فى الواقع يوطد مركزه - كفيلسوف - بسبب قدرته الفائقة على اقامة مذهبه فى صيغة نسق استدلالى يعتمد اعتمادا تاما على البرهنة العقلية • واذن فليس النسق الاستدلالى أو ما يمكن أن يكون فيه من خطأ هو علة لهذا التناقض بين الحرية التى يهدف اليها سارتر والجبرية التى ينتهى اليها •

وعرفنا فى المقال الثانى من هذا الفصل أن المقدمات التى يختارها سارتر هى مقدمات عسفية وأن هذا الاختيار العسفى ينصب بالذات على مقولة اللاشاة والانفصال أى على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى • ونحن قد رفضنا هذه المقولة من حيث هى التركيب الوحيد للوعى وأضفنا اليها مقولة

الاندماج والاتحاد · والواقع أن سارتر قد عبر (كما رأينا فى الفصل الخامس – المقالة الثالثة) عن فكرة الاندماج هذه ولكن فى صيغة أخرى ، فجعل موضوع الاندماج هو نفسه مجال الحرية · لقد ذهب سارتر الى أن الحرية لا تتجلى الا فى مواقف ، فالموقف هو الشرط اللازم للحرية وهو المجال الوحيد لها · وبما أن هذا المجال هو الشرط اللازم لحرية الوعى فالوعى مرتبط ضرورة بالمجال الذى ينفصل عنه ، أى بالموقف الذى يكون الوعى حرا إزاءه · لقد عرفنا أن مقولة الانفصال تقتضى التحرر المستمر ، ولكنا عرفنا ، من جهة أخرى ، أن مجال الحرية – كما أراد سارتر أن يكشف عنه وكما عرضنا له فى الفصل الرابع – يتحدد بالمواقف المختلفة ويضيق فى حدود هذه المواقف ، بحيث يصبح مفهوم الحرية عند سارتر هو أن يضطلع الانسان بالموقف الذى يوجد فيه · وهنا نجد أنفسنا ازاء الاجابة عن تساؤلنا الثالث وهو الخاص بمفهوم الحرية فى فلسفة سارتر ·

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلى وعلى كل حافز نفسى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر تعبيرا عن تلقائية الكائن البشرى تلقائية آلية لاعقلية . فان نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختيار ، وخالية بالتالى من أى معنى أو دلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذى يضفى عليها معانيها ودلالتها · فالاختيار اذن لا يختلف عن مجرد التلقائية اللاعقلية · وهذه التلقائية لا تتميز فى فلسفة سارتر عن الفعل الآلى البحث ، لأنها تصبح – فى هذه الفلسفة – مجرد حركة لا مجال فيها للتروى أو التعقل ، ولا تفترق بالتالى عن حركة الجماد أو الآلة · ونحن قد شبهنا هذه الحركة التلقائية فى فلسفة سارتر بفكرة الصيرورة فى فلسفة برجسون ، أى بفكرة العفوية التلقائية البحتة التى تعبر عن الحرية فى فلسفة برجسون · ولذا ينبغى علينا أن نميز مباشرة بين معنى التلقائية فى حدود فلسفة سارتر ومعنى التلقائية فى حدود فلسفة برجسون : فان برجسون يعود بالتلقائية الى فكرة الخلق(٣) والابداع ، ومن هنا كان تشبيهه للفعل الحر بالعمل الفنى الذى هو خلق وابداع · فكأن برجسون يرتفع بمعنى التلقائية الى فكرة أسمى هى فكرة

---

(٣) Henri Bergson : Essai sur les Données Immediates de la Conscience, p. 129-130 et L'Evolution Créatrice, p. 7-8

الفعل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل هذه التلقائية تعبيرا عن الوجود الانسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجى للوعى.

لقد أراد اذن سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية ، واتخذ من مقولة الملاشاة أساسا أولا لهذه المحاولة ، فانتهى الى تأكيد التلقائية البحتة والعفوية الخالصة ، — وهذه العفوية هى فى الواقع ما يؤسس مفهوم سارتر عن الحرية الانسانية .

رأينا ان سارتر يرتب الحرية الانسانية على التركيب الأنطولوجى للوعى بحيث لا يملك الانسان — بمقتضى هذا التركيب — الا أن يكون حرا . ومن هنا كانت الخاصية الثانية للحرية الانسانية عند سارتر هى أنها واقع عارض une facticité ، بمعنى أن الانسان مجبر على الحرية أو مقضى عليه بأن يكون حرا . ومن هذه الناحية أمكننا أن نقول ان الحرية السارترية هى حرية اضطرارية ، فالوعى مضطر لأن يختار ، ورفض الاختيار انما هو نوع من الاختيار — انه اختيار سلبى .

وهنا نتساءل هل يشعر الانسان بذلك ؟ أعنى هل يشعر بأنه حر فى اختياره ويشعر فى نفس الوقت بأنه مقسور على هذه الحرية ؟ يقول سارتر ان الانسان قد يشعر بهذه الحرية فيصيبه الجزع والقلق ، وهذا هو السبب فى ان الكثرة الغالبة من الناس تحاول الفرار من هذه الحرية، فتلتمس بشىء من سوء النية سبيلا لهذا الفرار : منهم من يلجأ الى السلوك الاجتماعى المتواضع عليه من حيث ان السلوك الاجتماعى يضفى على الحياة انسجامها وانتظامها فيشيع فيها الاطمئنان ويخلع عنها القلق . ومنهم من يلجأ الى العلم من حيث ان العلم ينظر فى الماهيات الثابتة ويضع القوانين ليثبت الحقائق ويحكم المستقبل فلا يجعله مثارا للقلق . ومنهم من يلجأ الى السحر من حيث ان السحر اعتقاد فى وجود الأشياء والماهيات الثابتة التى نستطيع أن نبقيها عن طريق تسميتها . ومنهم كذلك من يلجأ الى الجنون من حيث ان الجنون خلق لعالم آخر أو اعتقاد فى وجوده وأننا نعيش فيه بغير قلق . وهم جميعا اما أن يحاولوا الفرار من الحرية ، على نحو ما يفعل القذرون أو الجبناء كما رأينا (فى الفصل الثانى — المقالة الثانية) ، واما أن يخرجوا على الأوضاع

المألوفة والقوانين العلمية الموضوعة والنظم الأخلاقية المتعارف عليها فيعانوا بالتالى ذلك الجزع والقلق • وفى كلتا الحالتين يشعر الانسان بأنه مقسور على هذه الحرية (٤) •

وهنا تبزغ لنا مجموعة تساؤلات يلوح انها تكشف عن تناقضات داخلية بصدد معنى الحرية فى نطاق فلسفة سارتر ولا نجد عنده أى اجابات ترفع هذه التناقضات •

وأول هذه التساؤلات هو ذلك التساؤل الخاص بقيمة هذا الشعور لقد قلنا ان الانسان يشعر بأنه مقسور على هذه الحرية • وسارتر لا يعطى لهذا الشعور الأهمية اللازمة ، والتى كانت تقتضى منه أن يوازن بين هذا الشعور وبين التركيب الأنطولوجى للوعى • ان هذا التركيب يقضى بأن يكون الانسان حرية مستمرة • ولكن الشعور بالقسر كان يقضى من جهة أخرى أن يلاشى من قيمة هذه الحرية • وبعبارة أخرى كيف يشعر الانسان بأنه حر ويشعر فى نفس الوقت شعورا مناقضا بأنه مقسور على هذه الحرية ، ان الصيغة التى يضعها سارتر نفسه تعبر بوضوح عن هذا التناقض حين يقول : « اننا مدانون بالحرية » •

أما اذا لم يشعر الانسان بحريته ، أى عندما يعيش حياة القذرين les salauds فينساق مع قواعد المجتمع الرتيبة ويفر — عن طريق سوء النية — من حريته ومن شعوره بالحرية — عندئذ يبزغ التساؤل الثانى حيث تبدو لنا هذه الحرية وكأنها خالية من كل معنى ومن كل قيمة • حقيقة أن سارتر يجعل الانسان بمقتضى تركيبه الأنطولوجى حرا فى أن يفر من حريته ، ولكننا نتساءل ما قيمة الحرية التى نستطيع أن نفر منها ؟ ان فى قولنا عن الانسان انه يفر بحريته من حريته تناقضا يشبه تماما التناقض السابق الذى رأيناه فى قولنا عن الانسان انه مقسور على حريته •

وهنا ننتقل مباشرة الى التناقض الثالث فنتساءل مرة أخرى كيف يكون

---

(٤) ليس من شك فى أن هذا الشعور بالقسر يظهر بصورة أكثر حدة عند الفئة الثانية — فئة الذين يضطلعون بحريتهم ويشعرون بالقلق والجزع ازاء هذه الحرية •

الانسـان مقسورا على الحرية ويمكنه فى الوقت نفسه أن يفر من هذه الحرية؟ حقيقـة أن هاتين الصيغتين تعبران عن حالتين وجـوديتين عند سـارتر ، ولكنهما رغم ذلك — وكذا تكشف عنهما فلسفة سـارتر — لا يلتئمان معا فى فلسفة واحدة ، لأن كون الانسان مقســورا على الحرية يعنى أنه لا يمكن أن يفـر من هذه الحرية التى هو مقسـور عليها ٠

فاذا عدنا للصيغة الأولى — أى كون الانســان مقسـورا على الحرية — باعتبار هـذه الصيغة هى التعبير المباشر عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، بزغ تسـاؤلنا الرابع وبدا لنـا أن ثمـة تناقضا بين هذه الصيغة وبين القضية الأساسية فى الفلسفة الوجودية وفى فلسفة سارتر بوجه خاص ، وهى القضية التى الـح عليها سارتر فى « الوجودية فلسفة انسانية » ، وأكـد فيهـا أن الوجـود الانسانى سابق على الماهية الانسانية ٠ فبمقتضى هذه الصيغة ليسـت هنـاك أى طبيعة انسانية تسـبق الوجـود من حيث هو فعـل مستمر ٠ وسـارتر يجعل الحرية الانسانية مترتبة مباشرة على كون الانسان خاليا من أى طبيعة أو ماهية انسانية ولكنـه فى نفس الوقت يجعـل ماهيـة الانسان قائمـة فى هـذا الخلو من الطبيعة الانسانية ٠ أعنى أن سارتر يجعل الانسان خاليا من أى ماهية انسانية ويعـود فى نفس الوقت يجعـل له ماهية معينة هى الحرية أى هى نفس التركيب الانطولوجى للوعى أى الانفصـال المستمر الذى يتيح مجـال الحرية ٠ سارتر اذن ينفى من جهة الماهية الانسانية وهو يؤكد من نفس الجهـة ماهية انسانية معينة هى الانفصــال المسـتمر والحرية المستمرة ٠ وبعبارة اخر نجعل سارتر الانسان خاليا من أى ماهيـة انسانية ويشتق من هذا الخلو ما يتناقض معه تماما اذ يجعل ماهية الانسان هى كونه مقسورا على الحرية ٠ وهنا نتساءل كيف يشتق سارتر من قضيته الرئيسية ما يناقض هـذه القضية ؟ ان قـول سارتر بأن الوجـود الانسانى يسـبق الماهية يعنى أنه يقـرر خلو الانسـان من الماهيـة السـابقة على الوجـود ٠ أما قوله بأن الانســان من حيث تركيبــه الأنطولوجى مقسور على الانفصـال وبالتالى على الحرية فيعنى أنه يقـرر أن ماهيـة الانســان هى الحرية ٠ كأن سارتر يقول ان الانسان خال من الماهية الانسانية وأن الانسان فى الوقت نفسـه حاصـل على ماهية معينة هى الحرية — وفى هذين القولين تناقض صريح ٠

عرفنا أن الخاصية الأولى للحرية الانسانية هى أنها حرية أنطولوجية، وعرفنا بالتالى أن الخاصية الثانية لهذه الحرية هى أنها واقع عارض . والخاصية الثالثة مترتبة أيضا على نفس التركيب الأنطولوجى للوعى . فبموجب هذا التركيب لا يكون الانسان أحيانا حرا وأحيانا غير حر ، وهو لا يكون فى بعض أفعاله مطلق الحرية وفى أفعال أخرى قليل القدر من الحرية وفى أفعال ثالثة معدوم الحرية ، وانما هو حر دائما وفى جميع أفعاله وازاء جميع أحواله وفى جميع المواقف . فالخاصية الثالثة اذن للحرية عند سارتر هى انها حرية مطلقة . وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الاطلاق والشمول فى مفهوم الحرية الانسانية عند سارتر يتعارض مع فكرة أخرى تعتبر من اهم الأفكار فى فلسفة سارتر وهى فكرة العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخر . فاذا كان الوعى حرا بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ازاء جميع المواقف تضمن ذلك أيضا حرية الوعى ازاء الآخر . ولكن الآخر – كما رأينا – هو وعى مثل الأنا حاصل بمقتضى نفس التركيب الأنطولوجى على الحرية المطلقة بنفس المفهوم السابق . ومن هنا كانت العلاقة – التى رأيناها فى الفصل الثالث – بين حرية الأنا وحرية الآخر . وقد عرفنا فى ضوء هذه العلاقة أن الأنا قد يفقد حريته ازاء الآخر أو بالعكس قد يستحوذ على حرية الآخر . واذن فيبدو أن حرية الوعى ليست مطلقة ازاء جميع المواقف ، فان ثمة موقفا هو وجود الآخر يحد من هذه الحرية . كأن اذن هناك تعارضا بين خاصية الاطلاق والشمول فى حرية الوعى وبين تحدد هذه الحرية فى ضوء حرية الآخر . وهنا نعود الى نفس التركيب الأنطولوجى للوعى فنجد أن الوعى حر بموجب هذا التركيب فى أن يقبل تحدده بواسطة حرية الآخر وأن يختار هذا التحدد ، كما أنه حر فى أن يرفضه وأن يختار الاحتفاظ بحريته . كذلك الآخر حر فى أن تتحدد حريته بواسطة حرية الأنا ، كما أنه حر فى أن يظل محتفظا بحريته . واذن فحرية الوعى هى حرية سابقة على فكرة الارتباط بحرية الآخر . انها حرية أنطولوجية مترتبة على التركيب الأنطولوجى للوعى الذى يقضى بأن يكون التعريف الأول للانسان هو أنه موجود ينفصل عن ذاته وعن الماضى باستمرار . ولذلك يقول سارتر . « ان الحرية من حيث هى تعريف الانسان ليست متعلقة بحرية الآخر » (٥) .

---

(٥) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

ومن هنــا كانت خاصية الشمول والاطــلاق فى حرية الوعى ســابقة من الناحية الأنطولوجية على فكــرة الارتباط بين حرية الأنــا وحرية الآخــر ، وهذا هو ما يرفع التناقض الذى لاح لنا أول الأمــر أنه قائم بين الفكرتين : فكرة الاطلاق فى معنى الحرية وفكــرة الارتبــاط بحرية الآخر ٠

فاذا عدنا الى معنى الاطلاق فى الحرية الانســانية ونظرنا الى الانســان باعتباره حــرا بهذا المعنى الشــامل ، وبحيث لا يمكن أن نقــول عن أى فعــل انســانى انه خارج عن الحرية ، ترتب على ذلك أن الانسان حر كذلك فى الأفعــال التى يحاول بمقتضاهــا أن يفر من الحرية ، لان هذه الأفعــــال هى - بعد كل شىء - صــادرة عن الوعى ، والوعى حر باطــلاق ٠ أن هــذه الأفعــــال التى يقوم بهــا الانسان - كما أوضحنا فى الفصل الثانى : المقــال الثانى - ليهرب بها من الحرية ، تصبح بموجب خاصية الاطلاق والشــمول افعالا حرة ٠ كأن الانســان اذن حــر فى هروبه من الحرية ٠ وهــذه الصيغة التى تعبر عن احدى مجــالات الحرية تكشف بوضــوح عن التناقض القائم فى مفهــوم الحريــة ٠ اذ كيف يكون الانسان حرا بالاطلاق وكيف يهرب من هذه الحرية ويتم هــذا الهروب بحرية أيضا ؟ ان مثل هذا التناقض هو فى الواقع نفس التناقض الذى ســبق أن رأيناه فى قول سارتر : « اننا مدانون بالحرية »٠ فقولنا : « ان الانســان يهرب بحرية من الحرية » هو الصيغة المعكوسة لقولنا: « ان الانسان مقسور على الحرية » ، وذلك لأن كلا الصيغتين يحمــل نفس التناقض بين مفهـــوم الحريــة فى الحــدين الموجــودين فى العبارة الواحدة ٠

وبالرغم من هذا التناقض فان الخاصية الثالثة للحــرية الانسانية - أى خاصية الاطلاق والشــمول - تظل مفهــومة ومقبولة فى نطاق النســق الفلســفى الذى يؤسسه سارتر ابتداء من مقولة اللاشــاة والانفصــال وكما يعرضه فى « الوجود والعدم » ٠ أما اذا انتقلنــا الى مقــال سارتر « الوجودية فلسفة انســانية » فانا نكتشف تناقضا صريحا بين الحرية بمعناها المطلـــق وباعتبارها واقعــا عارضا وبين الحرية كشىء نريده ويســتلزم شروطا معينــة لكى يمكننــا أن نريده ٠ فبعــد أن قــرر سارتر أن الانسان دائما حر بمقتضى تركيبه الأنطولوجى ، وأن الانســان ليس حاصــلا على أى طبيعة أو ماهيـــة تحدد سلوكه وأفعاله ، وأنه بالتالى مدان بالحرية ، عــاد وقرر فى « الوجودية

فلسفة انسانية » أن « الحرية ليس لهـا غاية خـلال كل ظرف عينى سوى أن تريد ذاتهـا » (٦) ، وأن الانسان الذى يعرف أنه هو الذى يخلق القـيم لا يستطيع الا « أن يريد شيئا واحدا هو الحرية من حيث هى أسـاس لتلك القيم » (٧) . وينبغى أن نلاحظ أن عبـارة « يريـد الحرية » لم تأت فى هـذا النص عفـوا وبموجب السياق اللغـوى . والدليل على ذلك هو أن سارتر يستخدم فعـل « يريـد » vouloire فى صفحتى ٨٢ ، ٨٣ من « الوجوديـة فلسفة انسانية » ست مرات ، وكذلك يستخدم فى نفس الموضع فعلا آخـر يعنى أيضا الارادة أو الابتغاء هو فعـل « يسعى » recherche .

وهنـا نتسـاءل : هـل الحريـة — فى فلسـفة سارتر — شىء يراد ويسعى اليه الانسان أم هى واقـع عارض ؟ وكيف يكون الانسان دائما حرا بمقتضى تركيبـه الأنطولوجى ويسعى فى نفس الوقت لتحصيل الحرية ؟ كيف يمكن أن تكون الحرية الانسانية حرية عـامة مطلقـة تشمل أفعال الانسان جميعها وفى نفس الوقت تكون موضوعا للارادة الانسانية يسعى اليها الانسان ويبتغى تحصيلها ؟ أحد أمرين : اما أن نعتبر ارادة الحرية — بمعناها الضيق (٨) — مجـرد تعبير آنى عن الحرية ذاتهـا — وفى هذه الحالة لا يتنافى اطـلاق الحرية مع اطلاق ارادتها ، ولكنها لن تكون لها فى ذاتهـا أى قيمـة وتعـود الى مجرد التروى الارادى . واما أن نعتبر ارادة الحرية — كما اعتبرها سارتر فى مقال « الوجودية فلسفة انسانية » — ارادة حقيقية تسعى لتحقيق الحرية وتحصيلهـا ، وفى هذه الحالة يقوم التناقض صراحة وضمنا بين الحرية من حيث هى تعريف الانسان وبين الحرية باعتبارها شيئا يريده الانسان ويسعى اليه . وربما كان هذا التناقض لا يرتفع الا اذا غضضنا النظر اطلاقا عن مقـال « الوجوديـة فلسفة انسانيـة » . لا سيما وأن هذا المقال يثير اشكالات أعمق ، ويكشف عن تناقضات أكثر صراحة وحدة — على نحـو ما سنرى — بصدد العلاقـة التى يقيمهـا سارتر بين حرية الوعى وحرية الآخر .

هذه العلاقة التى كشفت عنها تجربة « الخجـل » — كما عرفنـا فى الفصل الثالث — والتى ينتهى سارتر خلال تحليله لهـا فى « الوجـود والعـدم » الى

---

(٦) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 82

(٧) Ibid., p. 82

(٨) راجع : الفصل الرابع — المقـالة الأولى .

انهـا علاقة صراع بين حرية الأنـا وحريـة الآخـر هى الخاصية الرابعة للحرية الانسـانية فى فلسفة سارتر ٠

ونحن قد عرفنا ـ حين نظرنا فى الخاصية الثالثة ـ أن الوعى حـر حرية مطلقـة وأن هذه الحريـة هى سابقـة من الناحية الأنطولوجية على ارتباطها بحرية الآخـر ، مما يترتب عليـه ان تظل العلاقـة بين حرية الأنا وحرية الآخـر علاقـة صراع ونزاع ٠ وهـذا هو ما ينتهى اليه سارتر فى تحليله لهذه العلاقـة فى « الوجـود والعـدم » : فهو ينتهى أولا الى أن الضمائر الواعيـة تكوّن كلا une totalité . وثانيا إلى ان هذا الكل هو كل غير مجموع المفـردات détotalisée بحيث يقوم بين هـذه الضمائر صراع يجعـل وجـود الآخـر بمثابة الجحـيم بالنسبة للأنـا ٠ هذه النتائج ، التى تظـل مفهومه فى نطاق النسق الفلسفى الذى يقيمه سارتر فى « الوجود والعدم »، يحاول سارتر أن ينتهى الى نقيضها فى مقاله « الوجودية فلسفة انسانية »، وأن يقيم اتصالا داخليا بين الضمائر الواعية ٠ ولكن هذه المحاولة تتضمن ـ رغم براعة العرض ولباقة الاقناع ـ تناقضا خفيـا فى غير موضع ٠ ولسنا فى حاجة الى اعتراف سارتر نفسه بذلك (٩) ، فان موقف سارتر فى هذا المقال، لا سيما بصـدد فكرة الذاتيـة subjectivité وفكرة الحريـة liberté هو من جهـة متناقض مع موقفـه فى « الوجـود والعـدم » ، وهو من جهـة أخرى لا يسير مع تطـور تفكير سارتر ـ على نحو ما أشرنا اليـه (١٠) ـ بطريقة منطقية ، وانما يظهر فيه تحول سارتر ، بطريقة فجة ودون تحليل منطقى ، تحولا فجائيا (١١) ينتقل به من الحرية والاختيار المطلقين الى نوع

---

(٩) ورد فى كتاب « المشكلة الخلقية والفكر عند سـارتر لفرنسيس جونسـون » ص ٤٦ Francis Jeanson : Le Problème Moral et la pensée de Sartre (éd. Sociales, 1947) أن سـارتر اعتبر هذا المقال بمثـابة غلطـة une erreur كما ورد فى كتاب « سارتر » لمؤلفه البيريس R. M. Albérès ص ٨٢ الملاحظة (١) أن المؤلف يعتقد أن سارتر اعترف بأن هذا المقال قام على عبارات تافهة وآلية ٠

(١٠) راجع الفصل الأول من (سنة ١٩٣٤ الى سنة ١٩٤٧) ٠

(١١) ينبغى أن نلاحظ أن ثمـة عاملين يلوح انهما تعـاونا على دفـع سارتر الى هذا التحول الفجـائى : العامل الأول : هو أن هذا المقـال الذى يظهر فيه تحـول سارتر نحو فكـرة الالتـزام هو عبارة عن محاضرة

من الجـبرية (١٢) أكون فيها بمقتضى الالتـزام ، مرغما على ارادة الحرية للآخرين ولى فى وقت واحـد » (١٣) ٠

القاها سارتر بنادى الآن Club Maitenant ، وقصد بهـا الدفاع عن الوجودية ضد خصومها وبصفة أخص الماركسيين والكاثوليك ٠ ومن هنـا أراد سـارتر أن يلح على فكرة الالتزام ليرد عن الوجودية اتهامهـا بأنها فلسفة تبعـد الانسـان عن التضامن البشرى وتعزله عن العالم فتحصره فى وجـوده الفردى (نفس المقال ص ١٠) ٠ ولا شك أن هذه الغاية من جهة سارتر كانت سببا ادى به الى الوقوع فى الخطأ فى غير موضع من هذه المحاضرة ٠

العامل الثانى : هو الظروف السياسية التى كانت تعانيها فرنسا اثناء معركة التحرير ضد الجيش النازى ٠ فنحن لا نجد فكرة الالتزام فى نتاج سارتر الا ابتداء من عام ١٩٤٣ — (هذا مع ملاحظة انه لم ينشر شيئا بين عامى ١٩٤٠ — ١٩٤٣) ٠ ففى سـنة ١٩٤٣ صدرت لسـارتر مسرحية « الذباب » ، كما صدر له فى نفس السنة كتابه الفلسفى « الوجود والعدم » ٠ وفى سنة ١٩٤٥ صدر له الجزء الأول والجزء الثانى من « طرق الحرية » وهما : « سن الرشد » و « وقف التنفيذ » ٠ وفى هذه المؤلفات جميعها بدأت تظهر بوضوح فكرة الالتزام والانخراط ، بعد أن كانت الحرية فى مؤلفـاته السابقة حرية فردية فارغة معلقة ٠ أما محـاضرة « الوجودية فلسـفة انسانية » فقد ألقاها سارتر عام ١٩٤٥ وصدرت مطبوعة عام ١٩٤٦ ٠ ونحن نعلم أن الفترة ما بين عامى ١٩٣٩ — ١٩٤٤ (كما أوضـحنا فى الفصل الأول — المقال الرابع) كانت تمثل فترة التحول نحو فكرة الالتزام فى تفكير سـارتر ، وذلك بسبب الظروف السياسية لفرنسا ابان هـذه الفتـرة ٠ فقد بدأت هذه الظروف بدخول فرنسا الحرب فى ٣ سـبتمبر سـنة ١٩٣٩ وسـقوط باريس فى ١٤ يونيه سـنة ١٩٤٠ ، وتضمنت اشـتغال سارتر بالتمريض داخل الجيش الفرنسى ، ثم وقوعه فى الأسر وقضاء فترة طويلة فى معسكرات الاعتقـال الألمانية ، ثم اطلاق سراحه بسبب سوء صحته ، ثـم اشتراكه فى معركة المقاومة والتحرير ٠ كل هذه الظروف كان لها لا شك أثر فعـال فى تحول سـارتر عن فكرة الحـرية الفارغة والانعزال الفردى نحو فكرة الحرية الملتزمة والانخـراط فى التزام أخلاقى سياسى مع الآخـرين ٠

(١٢) فكرة الالتزام l'engagement هنا تتضمن نوعا من الالـزام obligation ، فهى تعنى أكثر من مجـرد الارتباط كما رأيناه فى الفصل الرابع — المقالة الثانية ٠ (راجع كذلك الفصـل الأول — المقالة الخامسة — الهامش ٧) ٠

(١٣) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

وتفصيل ذلك هو من عدة أوجـــه :

الوجه الأول هو أن سارتر يعنى بالذاتية la subjectivité فى هذا المقال ، لا الوعى الفردى ، بل الذاتية الانسانية بصفة عامة ، أى الذاتية بمعناها « العميق » الذى يتضمن الاتصال الداخلى بين الذوات inter-subjectivité (١٤) ، بحيث أن ما يختاره الأنا لنفسه فانه يختاره بالمثل للجميع ، لأن الأنا يختار ما هو خير ، وما هو خير للواحد خير للجميع (١٥)٠ وعلى الرغم من أن هذه الفكرة هى عودة الى فكرة الأمر المطلق imperatif catégorique عند كنط - وتحتمل بالتالى نفس النقد الذى يوجه بصددها الى كنط من كونها صورية بحتة يصعب أن تقوم عليها أى أخلاق واقعية - الا أنها تتعرض أيضا ، فى نفس مقال سارتر ، الى ما ينقضها ٠ ففى مثال الشاب (١٦) الحائر بين البقاء مع والدته التى كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبتها فى ابنها المقتول ، وبين الالتحاق بالقوات الفرنسية الحرة فى انجلترا للانتقام لأخيه - فى هذا المثال ترك سارتر الشاب ليختار بنفسه وليبتكر لنفسه سلوكا ، غافلا عن المعنى العميق للذاتية الذى يقضى بأن يكون سلوك الابن فى هذه الحالة مرتبطا بذات أخرى هى والدته ٠ فسارتر اذن قد أغفل العلاقة بين الشاب ووالدته ونظر الى فى ذاتيته الفردية وليس فى الذاتية العامة التى تشمل الأم مع الابن ٠ واذن فسارتر يعطى مفهوما للذاتية هو الذاتية التى تتضمن اتصالا داخليا بين الذوات ويناقض هذا المفهوم بمثال تكون فيه حرية الأنا بمعزل عن حرية أى شخص آخر ٠

الوجه الثانى هو أن سارتر يقرر فى هذا المقال أن حرية الأنا تتضمن حرية الآخرين ، أو أن الالتزام يحتم على الأنا أن يختار حريته وحرية الآخرين فى آن واحد ٠ فهو يجعل الأنا لا يستطيع اعتبار حريته غاية دون أن يدمج فى هذه الغاية حرية الآخرين (١٧) ٠ وهذا هو ما يجعل الأنا

---

(١٤) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 67
(١٥) Ibid., p. 25 et 26
(١٦) Ibid, p.. 39-47
(١٧) Ibid, p. 83

يشعر بالقلق اثنــاء اختياره لأنه يشعر بمسئوليته ازاء الآخرين وبمــا يتضمنــه اختياره من تشريــع كلى للآخرين · والمثــال الذى يختاره سارتــر فى هــذا المقــال ، وهو مثــــال القائد العســكرى الذى يتحمل مسئولية هجوم ما (١٨) ، يبرز هــذا المعنى ببراعــة وبلاغــة · ولكن هــذا المعنى يتعــرض لما يناقضه فى مؤلفــات سارتر نفســه : ففى مسرحية « الذباب Les Mouches نرى أورســت Oreste ، رغم أنه يسلك ضمن موقف اجتماعى هو عــودته الى أهــله ورغبته لأن يكون واحدا منهم — رغم ذلك نجده مهتما ، لا بهــذا الوضــع الاجتماعى وما يتضمنه ســلوكه بالنســبة للآخــرين ، بل بحريته الخاصــة ودلالة أفعــــاله ازاء هذه الحرية · فأورست كان يسعى لانتصاره هو فى عملــه الخاص به ·

كذلك فى مسرحية « جلسة سريــة Huis Clos » نرى جارسين Garcin رغم علاقته بزوجته وبخليلته ورغم ارتباطه بالموقف الاجتماعى الأوســـع الخاص بكونه مقضيا عليــه بالمــوت — رغم ذلك نــراه لا يهتم الا بحــريته الخاصة ، فكل ما يعنيه هو أن يعــرف هــل مــات جبانــا أم لا ·

وهذا التناقض بين حرية الأنــا فى ارتباطهــا بالآخــرين كما يعرضها ســارتر فى مقــاله وبين حــرية الأنــا فى صفتها المطلقــة يظهر كذلك فى رواية « سن الرشــد » ، فنرى ما تيــــو Mathieu ، رغم علاقته بأوضاع اجتماعية معينــــة هى النموذج الطبقى الاصطلاحى الذى يرفضه وخليلتــه ايفتش Ivitch — رغم ذلك نرى اهتمامه الأكبر يتركز حــول حريتــــه الخاصة ، دون أن يكون لهذه الحرية أى ارتبــاط بهــذه المواقف الاجتماعيــة وبحرية الآخــرين ، ولذلك كانت غايتــه هى أن يكون حــرا فى سلوكه وأن يكون ســلوكه من أجــل الحرية فقــط (١٩) ·

---

(١٨) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 32

(١٩) هذا المعنى يتضح فى عبارات عديدة ترد خــلال رواية سن الرشــد L'Age de Raison فمثلا فى ص ١٢٠ يقول ماتيو : « هل لا ازال حــرا ؟ وفى ص ١٢١ يقــول بوريس Boris لماتيــو : « حــرا كما أنت الآن كان ينبغى أن تبيع أثاثك وأن تعيش فى فندق · وفى ص ١٢٥ يقـــول برونيــــه Brunet الاشتراكى محــاولا ادخــال ماتيو فى الحزب : =

الوجه الثالث هو أن سارتر فى « الوجود والعدم » يضع أولا الموجود — لأجل — ذاته أى الوعى أو الأنا باعتباره حرية مطلقة ثم يكشف لنا عن وجود الآخر والصراع بين حرية الأنا وحرية الآخر فى تسلسل منطقى على نحو ما رأينا فى الفصل الثالث (المقالة الثانية) ٠ أما فى مقاله « الوجودية فلسفة انسانية » فهو ينتقل من حرية الأنا لا الى صراعها مع حرية الآخر وانما الى اندماجها مع حرية الآخر وتضمنها لها ٠ وهذا الانتقال نفسه يتم على أساس الالتزام الأخلاقى لا على أساس التفسير الفلسفى ٠ يقول سارتر : « ان الحرية من حيث هى تعريف للانسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته أن أختار حريتى وحرية الآخرين فى آن واحد ٠ انه يجعلنى لا أستطيع اعتبار حريتى غاية دون أن أدمج فى ذلك الغاية حرية الآخرين (٢٠) ٠ فبعد أن كانت الحرية خاصة بالوعى أصبحت تتضمن ارادة الحرية للآخرين ٠ وواضح أن هذا الانتقال هو انتقال الى الجبرية أو الى نوع من الالتزام الخلقى كانت تحتمه الظروف السياسية والحربية لفرنسا قبل سنة ١٩٤٦ ٠

الوجه الرابع هو أن العلاقة بين الأنا والآخر كما يضعها سارتر فى مقال « الوجودية فلسفة انسانية » هى علاقة اتصال داخلى بين الذوات inter-subjectivité وهذا يعنى ، بعد كل شىء ، اتصالا أو نوعا من التبادل الاتحادى الداخلى بين الأنا والآخر ٠ وبعكس ذلك فى « الوجود والعدم » نرى العلاقة بين الأنا والآخرين علاقة صراع ٠

واذن فمحاولة سارتر لأن يقيم اتصالا داخليا بين الضمائر الواعية هى محاولة مخفقة ، بحيث نرانا نرتد مرة أخرى الى ما انتهينا اليه

= « ٠٠٠ ولكن ماذا تفيد الحرية اذا لم يكن ذلك من أجل الانخراط ؟ » ويقول له فى نفس الصفحة : « لقد تخليت عن كل شىء لتكون حرا ٠ تقدم خطوة أخرى وتخلى عن حريتك نفسها ، فيعود لك كل شىء » ٠ ويقول له أيضا فى ص ١٢٦ : « هل تتخيل أنك تستطيع أن تعيش حياتك كلها بين قوسين ؟ » ولكن ماتيو يرفض الانخراط فيقول له برونيه : « ٠٠٠ ستصبح عبدا لحريتك » ٠ ونفس هذا المعنى يتكرر فى صيغ مختلفة فى نفس الرواية ، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الصفحات ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢ ، ١٨٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ٠

من قبل من أن العلاقة بين حرية الأنا وحرية الآخرين هى علاقة نزاع وصراع. ومن هنا يمكن أن نحـــدد الخاصية الرابعة للحرية الانسانية فى فلسفة ســارتر على أنهـا حرية تتضمن صراعـا دائما بين الأنـا والآخـر ، أو بعبارة أدق ، بين حرية الأنـا وحرية الآخـر .

أما الخاصية الخامسة للحرية الانســـانية فى فلسفة سارتر فهى قيام هذه الحرية على أساس ازدواج الدلالة . وتتضح هذه الخاصية اذا نظرنا الى الأفعال الانسانية من حيث هى التعبير العينى لحرية الوعى أى لحرية المن - أجل - ذاته . ونحن قـد عرفنـا أن أى فعل يســقط - بمجرد انجـازه - فى الماضى ويصبح بالتالى شيئا - فى - ذاتـه ، والشىء - فى - ذاتـــه هو كائن جامد مطـــابق لذاته ليس فيه أى انفصـال أو ملاشاة ، فهو كائن خـــال من أى حرية ، بعكس الوجـود - لأجل - ذاتـه الذى هو حـر بمقتضى مقـولة الانفصال والملاشاة . وإذن فالأفعـال الانسانية التى هى التعبير العينى لحرية الوجود - لأجل - ذاته تصبح بمجرد تمامها شـيئا - فى - ذاتـــه جامدا وخاليـا من الحرية . وهذا يعنى أن الفعل الحر يتجمد عند اتمامه ويصبح غير حر . كأن الحرية اذن تقتل نفسها أو تنكر نفسها بنفسها. وكأن الوجود - لأجل - ذاته يتحول الى وجود - فى - ذاته غير حر ، بحيث يمكن أن نقول ان خاصية الوعى هى التجمـد المستمر والاتجاه الدائـم نحـــو اللاحـــرية .

ونحن رأينا من جهة أخـرى أن الوجود - لأجل - ذاته هو ، من حيث تركيبه الأنطولوجى ، فرار مستمر وملاشاة مستمرة ، وأن هذا يعنى بالتالى انه حرية مستمرة . فالوجود - لأجل - ذاته ، كما يقول سارتر ، يكون ما لا يكونه ، ولا يكون ما هو كائنه - بحيث يمكن أن نقول ان خاصية الوعى الحر هى الفرار المستمـر والحريـة الدائمـة .

وإذن فالوعى يحمـل خاصيتين متعارضتين : فهو جهـة فرار مستمر وحرية مستمرة ، وهو من جهـة أخـرى تجمد مستمر وضرورة مســـتمرة . هاتان الخاصيتان المتعارضتان هما ما نقصد من ازدواج الدلالة فى الحرية الانسانية عند سارتر .

---

(٢٠) L'Existentialisme est un Humanisme, p. 83

وهنا ينبغى أن نلاحظ أننا آثرنا كلمة ازدواج الدلالــة l'ambiguité لنعبــر عن هــذا التحــرر المســتمر والتجمــد المســـتمر لأن التعـــارض بين هــاتين الخاصيتين لا يتضـــمن فى الواقع أى تناقض · وذلك لأن التناقض لا يكون الا بين المتعارضين من جهــة واحــدة وباعتبار واحــد · أما هــذا التحرر وهذا التجمد فيقومان من جهتين مختلفتين هما الماضى والمستقبل · فالأفعال التى تتم أى التى تنقضى وتصبح بالتالى أفعالا ماضية هى التى تتجمـــد وتتحول الى شىء – فى – ذاته · وهذه الأفعال المتجمدة هى التى ينفصل عنها الوعى فيصبح بموجب هذا الانفصـــال حرا ازاء المستقبل · فالوعى اذن يتجمد باعتبار أفعاله الماضية ويتحرر باعتبار افعاله المستقبلة · وهذان الاعتباران هما ما نعبر عنه بازدواج الدلالة فى مفهوم الحرية الانسانية فى فلســفة ســارتر ·

وفى ضوء هــذه الخاصية الخامســة – أعنى قيام الحــرية على أساس ازدواج الدلالــة – يمكننا أن ننظــر فى قيمة الحــرية فى فلســفة سارتر من حيث هى وسيلة وغايـــة فى الوقت عينــه ، وهذا هو ما يؤسس الخاصـــية الســادسة لمفهــوم الحرية عند سارتر ·

فنحن قد رأينا أن الحرية فى فلسفة سارتر هى مترتبة حتما على التركيب الأنطولوجى للوعى ، وأن الوعى محـــكوم عليه بالحرية لأن الأشياء غير حاصلة اصــلا على أى معنى والوعى هو الذى يضفى عليها ما يختار من معــان · وهذا يعنى دباشرة ان الوعى ملزم على الاختيـــار ومقضى عليـــه بالحرية · ولكنا رأينـــا ايضـــا أن الغالبية العظمى من الناس تفـــر او تحاول الفرار من هذه الحرية بأساليب شتى ووســـائل متباينة هى كلهـــا وسائل لخداع النفس ولســوء النيـــة · وهنا نتســـاءل ما الذى يؤكد لنـــا أننا لا نفـــر من الحـــرية أو لا نحاول الفرار منها ؟ ما الذى يؤكد لنا – حين نقوم بأفعال معينة – اننا لسنا منســاقين فى هذه الأفعال بمـــا تمليه علينا الأوضاع الاجتماعية أو القيم الأخلاقية المتعارف عليها ؟ وبعبارة أخـــرى كيف نختار ونكون أحرارا فى اختيارنا دون ان يوقعنا هذا الاختيار فى الالتزامات الاجتماعية ويقتل حريتنـــا الشخصية ؟ الاجـــابة على مثـــل هذا السؤال تقتضى بأحـــد أمرين : اما أن نبقى على هـــذه الحرية فارغـــة من اى مضمون وخـــالية من أى التزام ، واما أن نضع لحريتنا غـــاية معينـــة تحفظها من حيث هى حـــرية وتعطيهـــا مضمونا معينـــا فترفع عنهـــا فراغها ومجانيتهـــا ·

فاذا آثرنا الحل الأول ، أى أن نبقى على هذه الحرية فارغة من أى مضمون وخالية من أى التزام شعرنا ضرورة بذلك الملل والضجر وذلك الدوار والغثيان الذى تحدث عنه سارتر فى قصصه ومسرحياته • فنحن قد رأينا (٢١) روكنتان فى « الغثيان » يعانى هذا الدوار العنيف على أثر تحلله من الأوضاع الاجتماعية واحساسه من ثمة بالملل والوحدة ، وبأنه حاصل على حرية فردية فارغة : « اننى وحيد ، فان معظم الناس قد عادوا الى بيوتهم وأخذوا يقرأون جريدة المساء وهم يستمعون الى الاذاعة • ولقد خلف لهم يوم الأحد الذى انتهى احساسا كطعم الرماد وأخذ فكرهم يتجه الى يوم الاثنين • ولكن ليس لى اثنين ولا أحد : وانما هناك أيام تتدافع بغير نظام ••• » (٢٢) ولم تكن حياة روكنتان فحسب هى الشيء الممل وانما كانت كذلك الأشياء من حوله فارغة مملة وباعثة على الغثيان : « ان كل شيء مجانى •• واذا اتفق للمرء أن اتضح له ذلك فانه يستشعر دوارا فى القلب •• » وهذا هو الغثيان (٢٣) • كذلك أحس ماتيو دى لارو Mathieu Delarue فى رواية « سن الرشد » نفس الاحساس حين آثر الابقاء على حريته فارغة من أى التزام : « ان كل ما أريده هو ••• الابقاء على حريتى » (٢٤) • فبسبب الابقاء على هذه الحرية شعر ماتيو بأنه انسان ضائع وأحس بأن ليس هناك أى جدوى من أى شيء (٢٥) • وواضح أن سارتر لا يقصد من تصويره لمثل هذه الشخصيات أن يجعل منها نماذج ينبغى احتذاؤها ، وانما هو بالعكس يحاول دائما وبالحاح أن يكشف عن احساسها الشديد بالضيق والضجر ازاء ما تعانيه من مجانية ومن فراغ وازاء وعيها بما فى حريتها من فراغ وفردية • فسارتر اذن يحاول أن يبرز ما لدى هذه الشخصيات من أحاسيس مرضية ليبرز ضمنا المعنى الحقيقى للحرية ، ــ فما هو هذا المعنى الحقيقى للحرية ؟

---

(٢١) الفصل الأول ــ المقالة الخامسة •

(٢٢) La Nausée, p. 74.

(٢٣) Ibid., p. 166.

(٢٤) L'Age de Raison, p. 114.

(٢٥) Ibid., p. 131 et 132

ان الابقـاء على الحرية فارغـة يسلمنا على نحـو ما رأينـا الى الضجر والقلق والى نوع من الدوار والغثيان • فلابد من ملء هذه الحـرية بالعمل ولابد اذن من الانخـراط والالتـزام • ولن تكون غاية الانســان اذن هى أن يكون حرا فحســب وانما أن يكـــون حرا ليعمل أو حــرا فى العمل • لقد رأينا أورست فى مسرحية « الذباب » حـرا لممارسـة جميع الالتزامات ومحركـــا فى الوقت عينه أنه يبنغى عليه ألا يلتـــزم أبدا » (٢٦) • ولكن أورست لم يستطع أن يظل حرا بدون أن يملأ هذه الحرية بالانخراط فى العمل• لقد شعر بالوحدة والملل وأحس بالضجر والغربة ، ومن هنا صـاح بقوله : « لو كان من عمل (أستطيع أن أقوم به) ••• لو كان من عمل يمنحنى حق أن أكـون مواطنا بينهم » (٢٧) •

خلاصة الأمر اذن هى أن الحرية لم تعد غـاية فى ذاتهـا ، وانما الغاية هى الفعـل الحر والعمـل الذى نلتزم به بمقتضى حريتنا • وبهـذا نكون قد عدنا الى الحـل الثانى الذى يقضى بأن نضع لحريتنا غاية معينة تحفظهـا من حيث هى حرية وتعطيها مضمونا معينـا لترفع عنها فراغهـا ومجانيتها وبهذا يكون الانســان « ملتزما بكليته وحـرا بكليته » (٢٨) • ومن هنـا نتســاءل ما طبيعة هذا المضمون ؟ ما نوع العمل الذى نملأ به حريتنا ؟ وما نـوع الالتزام الذى ننخـرط فيه ؟ أيـا ما كانت اجابتنا على هذا السؤال فهى تتضمن حتما الاقرار بغاية ما نهدف اليهـا من وراء أفعالنا وتتقوم بها بالتالى أفعالنا ــ عندئذ لا تعـود حريتنا حـرية بالمعنى الحقيقى ، وانما تصبح مجرد وسـيلة لغاية أبعد هى ما نرمى اليه من أفعــالنا • واذن فلأجل الابقاء على هذه الحرية ، وعلى الفعل من حيث هو فعل حر فحسب ، ينبغى ألا نضع لأفعالنا أى غاية وأن تظل أفعالنا خـالية من أى مضمون • فأفعـالنا هى نفسها الغاية ولا تتقوم بأى غاية وراءها •

لقـد كانت الحرية فى فلسفة سارتر هى الغـاية فى ذاتها ، ولكنها ظلت غاية جوفاء فارغة وباعثة على الضيق والغثيان ، فتحولت من الحرية مـن

---

(٢٦) الفصـل الأول ــ المقـالة الخامسة •

(٢٧) Les Mouches. Acte 1, Scène 11, p. 26

(٢٨) Sartre ; Situations 11, Presentation de Temps Moderns p. 28

حيث هى مجرد حرية الى الفعل الحر والعمل الحر من حيث هو كذلك فحسب • ونحن رأينا عوامل هذا التحول فى فلسفة سارتر (الفصل الأول) ، فقد كانت الحرية فى كتابات سارتر السابقة على سنة ١٩٣٩ تعنى الحرية الفردية الفارغة التى قضى على الانسان أن يحملها عبئا ثقيلا مرعبا لا مفر له منه – انه الموجود الذى ينفصل باستمرار عن الأشياء فيخلق لها معانيها وقيمها • فحريته هى المصدر الوحيد للتقويم ، وهى فى نفس الوقت الغاية الوحيدة للانسان ، لا من حيث هى هدف ينبغى تحصيله ، فان الحرية هى أمر واقع لا مفر منه ، وانما منحيث هى غاية ينبغى ادراكها ووعيها وعيا تاما • ولكن هذه الحرية لم تحتفظ بنفس المعنى أو الدلالة فى فلسفة سارتر ، وانما هى تحولت الى حرية الفعل وحرية العمل ، بحيث أصبح العمل الحر هو الغاية ، وأصبح للحرية بهذا الاعتبار دلالة ثانية من حيث هى وسيلة للفعل الحر •

ولكن سارتر لا يقف عند هذا التحول فحسب ، وانما هو قد لتجه الى للتنازل عن الحرية من أجل الالتزام والانخراط فى عمل معين • والحق أن هذه الخطوة لم تتم فى « الوجود والعدم » ، فهو قد ظل فى هذا المؤلف الفلسفى فى حدود المنطق الذى سار عليه وحسب ما كانت تملى عليه المقولات التى بدأ منها وبصفة أخص مقولة الانفصال واللاشاة التى جعل منها التعبير الوحيد عن التركيب الأنطولوجى للوعى • حقيقة أننا رأينا من جهة أخرى (٢٩) وفى نفس المؤلف ، أى فى « الوجود والعدم » ، أن سارتر لم يترك الانسان حرا حرية مطلقة وانما جعله حرا ازاء مواقف معينة وفى حدود معطيات لا بد منها ، فليست هناك حرية بدون موقف كما أنه ليس هناك وعى بدون موضوع • ولكن هذه المواقف لا تفعل أكثر من أنها تكشف عن المجال الواقعى للحرية الانسانية • فكأن سارتر قد ظل فى حدود « الوجود والعدم » منطقيا مع نفسه ومع فلسفته ومبقيا عله الحرية من حيث هى حرية ازاء موقف معين وفى مجال محدد • ولكنا قلنا ان سارتر قد تجاوز هذا المعنى للحرية الى مرحلة لاحقة دعى فيها الى التنازل عن الحرية ذاتها • ففى « سن الرشد » – وقد صدرت سنة ١٩٤٥ – نرى ماثيو الذى لم يستعمل حريته خوفا من الضياع ينظر الى برونيه Brunet

(٢٩) المقالة الثانية من الفصل الرابع •

الذى انخـرط فى الحزب الشـيوعى والتـزم بما يفرضـه عليه هـذا الحـزب - ينظر اليه بشىء من الحسد يقول عنه : « لقد التزم وقـد تنازل عن حريته فلم يعـد الا جنديا • ولقد أعـادوا اليـه كل شىء ، حتى حريته • انه اكثر منى حرية : فهو متفق مع نفسه ومتفق مع الحزب » (٣٠)•

وهنا نتساءل : هل يجعـل سارتر من الانخـراط فى حـزب معين ومن القيـام بأعمال محددة غاية وراء الحرية ؟ وهل يمكن لهذه الغاية - اذا ما قررها سارتر - أن تحفظ للحرية معناها الأصيل ؟ أم أنها تنتهى بها الى القضاء عليها قضاء تاما ؟ هناك لا شك اجماع بين الفلاسفة المعاصرين على أن الحرية الميتافيزيقية لم تعد هى المشكلة الفلسفية الحقة ، وانما أصبحت المشكلة الكبرى هى كيف يتمتع الانسـان بالحرية العملية والسـياسية • لذلك حاول سارتر أن يخوض عالم السياســة فأسس عام ١٩٤٨ حزبا سياسيا باسم « الكتلة الديمقراطية الثورية Rassemblement Démocratique Revolutionnaire بغية أن يكون بمثابـة قوة ثالثة تقـف بين كل من الحزب الشيوعى والحزب الاشتراكى (٣١) • غير أن هذا الحزب لم يحـظ

---

(٣٠) L'Age de Raison, p. 127.

(٣١) أسس سـارتر هذا الحزب بالاشـتراك مع دافيد روسـيه D. Rousset وجيرار روزنتال G. Rosenthal وكان يضم نخبة المثقفين ورجال الفكر الذين كانوا يعملون مع سـارتر فى مجلة الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes وهم : البير كامو A. Camus وسـيمون دى بوفوار Simone de Beauvoir ، وكذلك بعض الذين انفصـلوا عن الحزب الاشـتراكى الفرنسى امثال مارسـو بيفير Marceau Pivert وجان روس Jean Rous وبوتبين Boutbien • وقد اعلن سارتر عن أهداف هذا الحزب فى منشور Manifeste نشرته مجلة الروح Esprit (فى ٢٧ فبـراير ١٩٤٨) وجهـه الى الديموقـراطيين والاشـتراكيين ليتحـدوا فى جميـع انحـــاء العالم ويؤلفوا قوة مستقلة تقف بين الرأسمالية وبين الشـيوعية • وكان أهم ما جاء فى المنشور هو الدعوة الى احلال الملكية الجمـاعية مكان الملكية الفردية والدعوة الى تحرير الطبقات العاملة وتحرير الشعوب المستعمرة • بيد أنه ألح أيضا على رفض النظم الاستبدادية ودعى الى ضرورة اعتبار الحرية الحقيقية ومراعاة النظم الديموقراطية فى السياسة الداخلية •

بالتأييد العمالى وسرعان ما أخفق • وقد ظل سارتر موضع هجـوم من الكتاب الشيوعيين حتى عام ١٩٥٢ • ففى هذه السـنة عقد الشـيوعيون مؤتمرا للسلام فى فيينا Vienna Congress ودعى اليه سارتر فشارك فيه وظهر منذ ذلك للحين متعاونا مع الشيوعيين أو على الأقل ممالئا لهم •

وهنا يبزغ سؤال هام وهو هل يسمح موقف سـارتر الفلسفى بأن يتخـذ سارتر موقفـا سياسيا متفقـا مع الشيوعية ؟ لقـد كتب سارتر مقالا فى مجلة الأزمنة الحـديثة عـدد يوليو سنة ١٩٥٢ عن « الشـيوعية والسـلام » قال فيه : « أن الغاية من هـذا المقال هى البحث عن اتفـاق مع الشـيوعيين بصدد موضوعات معينـة محددة وانما على أساس من مبادئى وليس على أساس من مبادئهم » (٣٢) • ونحن قد عرفنا أن مبادىء سارتر تقوم أساسـا على اعتبار الحرية القيمة المطلقة • ومن هنا فالالتزام عند سارتر يعنى — حين يتجـه للسياسة — أن يكـون للانسان رأى فى الأحداث السياسية والاجتماعية وأن يصرح بهذا الـرأى ، ولكن بشرط أن يحتفـظ لنفسـه بحريته الفردية ، فهو اذن التـزام يختلف عن التزام الحـزب الشيوعى • انه لا يفترض اطـلاقا ضرورة الدخـول فى منظمـة واتبـاع خطتها العـامة والخضوع لها • لهذا لم يلبث سارتر — حين رأى الهجـوم السـوفيتى على المجر عام ١٩٥٦ — أن خرج من الحـزب الشيوعى • ان سـارتر يريد حرية حقيقية ويبحـث عن هذه الحرية • انه يريدهـا حرية انخراط والتزام وانما من غير أن يكون فى هذا الالتزام ما يقضى على الحرية ذاتهـا •

ولكن هل يمكن الالتزام مع الابقاء على الحـرية ؟ واذا كان سـارتر قد رفض الالتزام الشـيوعى فأى نوع من أنواع الالتـزام يدعو اليـه ؟ لا يمكن الجـزم بأن سـارتر يريد الانخراط فى أعمال معينة ، فأن « الوجود والعـدم » لا ينتهى الا بتقـرير الحرية من حيث هى حرية ازاء مواقـف معينة ، ولا يكشف عن تحديد ثابت لمعنى هذه الحرية من حيث هى فى ذاتها

(٣٢) Les Temps Modernes : (Juillet 1952): Les Communistes et la Paix I

تؤسس القيمة المطلقة أو من حيث هى تعد لقيمة أبعد منها ، وانما يقف عند مجموعة من التساؤلات المتعارضة • فكأن الحرية اذن فى « الوجود والعدم » تظل حرية انطولوجية خاصة بالطبيعة البشرية • كذلك رأينا سارتر فى « نقد العقل الجدلى » يبقى على موقفه الأصلى وعلى قضيته الرئيسية التى تتناول العلاقة بين الوعى والعالم • صحيح أنه قد أوضح أن هذه العلاقة لا تقف عند مجرد السلب والرفض ، وانما تمضى الى العمل الذى من شأنه أن يغير العالم المادى • ولكنا رأينا أيضا أن هذا المنظور الذى يهتم بالعمل وبالممارسة praxis قد ظل على نفس الأرضية التى تنطلق منها فلسفة سارتر ، وهى الكوجيتو من حيث هو وعى بشىء ما • فاهتمام سارتر بالعمل لم يؤد الى أى اغفال للبعد الأنطولوجى • والأنثروبولوجيا الحضارية التى أوحت باقتراب سارتر من الماركسية لم تهمل الأنا ولم تغير عن التركيب الأنطولوجى للوعى • ومن هذه الناحية يمكن أن نقول أن قيمة العمل قد بقيت كما هى فى أن يكون عملا حرا • وأى تغيير فى الوسط الموضوعى والعالم المادى يبقى ، رغم اقتضائه بأن يتلاقى أفراد الجماعة فى الوجدان المشترك ، ورغم تجميع البراكسيا وقسم الولاء ، - يبقى عملا يتم بموجب حرية الوجود البشرى • والوجود البشرى هو الوجود المميز بالنسبة لنا كما يقول سارتر (٣٣) • فكأن سارتر حين مضى من الحرية الفارغة الى الحرية الملتزمة ثم الى حرية العمل لم يقصد الى أن يتنازل الوجودى عن حريته ، وانما قصد الى أن يستعيد الماركسى البعد الانسانى ، أى المشروع الوجودى •

---

(٣٣) : Critique de la Raison Dialectique, p. 102

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة	١ ـ ٨
الفصل الأول : نحو الوجود والحرية والعمل	٩ ـ ١٠١
أولا : من الماهية الى الوجود	٩ ـ ٢٠
ثانيا : من العقلية الى اللاعقلية .	٢١ ـ ٣٣
ثالثا : من المانيا الى فرنسا	٣٤ ـ ٥٣
رابعا : من الله الى الانسان	٥٤ ـ ٧٤
خامسا : من سنة ١٩٣٤ الى سنة ١٩٤٧	٧٥ ـ ٨٨
سادسا : اعادة الانسان داخل الماركسية الأصيلة	٨٩ ـ ١٠١
الفصل الثانى : فلسفة سارتر وموقفه الاساسى	١٠٣ ـ ١٦٢
أولا : المقولات الرئيسية	١٠٣ ـ ١٣٢
ثانيا : الموقف الأساسى : الحرية	١٣٣ ـ ١٦٢
الفصل الثالث : حرية الأنا وحرية الآخر	١٦٣ ـ
أولا : وجود الآخر والوجود ـ لأجل ـ والآخر	١٦٣ ـ ١٧٦
ثانيا : العلاقات بين حرية الأنا وحرية الآخر	١٧٧ ـ ١٩٢
ثالثا : العلاقة بين حرية « النحن » وحرية « الآخرين »	١٩٣ ـ ٢٠١
الفصل الرابع : المجال الواقعى للحرية عند سارتر	٢٠٣ ـ ٢٤٦
أولا : الحرية والاختيار	٢٠٣ ـ ٢٢٠
ثانيا : الحرية ازاء المواقف العينية	٢٢١ ـ ٢٣٥
ثالثا : حرية الفعل وحرية العمل	٢٣٧ ـ ٢٤٦
الفصل الخامس : قيمة الحرية السارترية	٢٤٧ ـ ٣٢٦
أولا : ملاحظات منهجية	٢٤٧ ـ ٢٥٠
ثانيا : نقد الخطوط الأساسية فى فلسفة سارتر	٢٥١ ـ ٢٦٩
ثالثا : نقد المقولة الرئيسية فى فلسفة سارتر	٢٧١ ـ ٣٠٣
رابعا : نقد الحرية فى فلسفة سارتر	٣٠٤ ـ ٣٢٦

كتب اخرى للمؤلف

– بين برجون وسارتر – أزمة الحرية (دار المعارف بمصر – القاهرة ١٩٣٠) .

– فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية (مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة ١٩٧٤) .

– فلسفة فرنسيس بيكون (دار الثقافة – الدار البيضاء ١٩٨١)

– فلسفة مين دى بيران (دار النشر المغربية – الدار البيضاء ١٩٨٢) .

– العين والعقل لميرلو – بونتى – تحت الطبع .

شركة سعيد رأفت
للطباعة
شارع خالد بن الوليد - أمام فندق السلام
ت : ٥٨٩٩٣٩٠

Bibliotheca Alexandrina
0395557

٢٨ / ٤٩٧